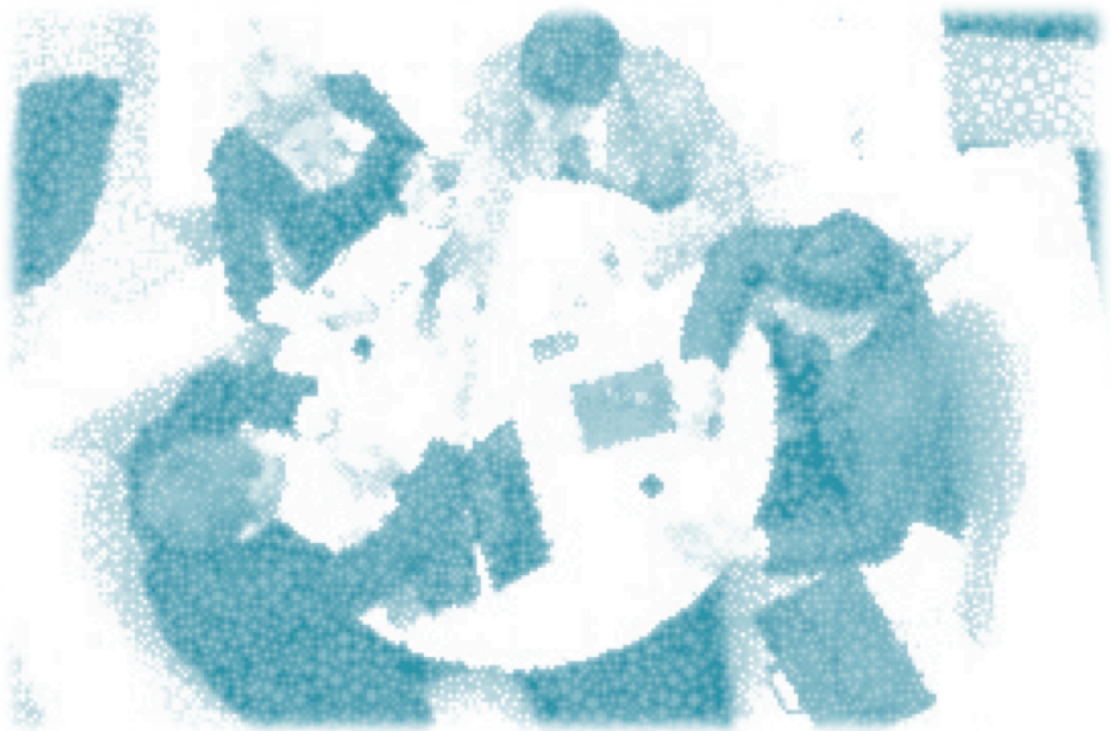


# Wirtschaftsordnung und Tugendorientierung

Zur Bedeutung des christlichen Ethos  
für die theologische Wirtschaftsethik



Walter Felix Rohrer

Die vorliegende Arbeit wurde von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich im Herbstsemester 2012 auf Antrag von Prof. Dr. Johannes Fischer als Dissertation angenommen.

## Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort</b>	<b>5</b>
<b>1 Einleitung</b>	<b>9</b>
1.1 <i>Anliegen der Arbeit</i>	9
1.2 <i>Wirtschaften als kulturelle Gegebenheit</i>	10
1.3 <i>Eckpunkte einer evangelischen Wirtschafts- und Unternehmensethik</i>	12
1.4 <i>Kontexte und Hintergründe</i>	15
1.5 <i>Das Problem Rahmenordnung versus Tugendorientierung</i>	18
1.6 <i>Aufbau der Arbeit</i>	22
<b>2 Die ökumenische Bewegung und die Wirtschaft</b>	<b>25</b>
2.1 <i>Ausgangslage und Problemstellung</i>	27
2.1.1 <i>Verständnis von Wirtschaftsethik</i>	27
2.1.2 <i>Negative Urteile zur ökumenischen Wirtschaftsethik</i>	29
2.2 <i>Die Anfänge einer ökumenischen Sozialethik</i>	30
2.2.1 <i>Kontroverse um die Reich-Gottes-Ethik in Stockholm 1925</i>	30
2.2.2 <i>Erste Verhältnisbestimmung Wirtschaft und ökumenische Ethik</i>	32
2.3 <i>Kirchliche Selbstkritik und Abschied von einer Reich-Gottes-Ethik</i>	33
2.3.1.1 <i>Für und wider den Kapitalismus</i>	35
2.3.1.2 <i>Grundlagen theologischer Urteilsbildung: Normen, Folgen und Ethos in der Wirtschaft</i>	36
2.3.1.3 <i>Fazit</i>	38
2.4 <i>Gottes Heilsplan bezeugen in der „Verantwortlichen Gesellschaft“</i>	39
2.4.1 <i>Rezeption ökonomischer Theoreme</i>	40
2.4.1.1 <i>Der Mensch in organisationalen Beziehungen</i>	41
2.4.1.2 <i>Ökumenische Wirtschaftsethik im Banne des ökonomischen Theoriestreits</i>	42
2.4.1.2.1 <i>Die Anliegen der jüngerer Historischen Schule</i>	43
2.4.1.2.2 <i>Der subjektive Nutzen bestimmt den Wert eines Gutes</i>	46
2.4.1.2.3 <i>Individuelles Handeln und die Entstehung von Institutionen</i>	47
2.4.1.3 <i>Rückblick und Zusammenfassung</i>	48
2.4.1.4 <i>Fazit</i>	50
2.4.2 <i>Das neue Theoriekonzept</i>	52
2.4.2.1 <i>Individuelle Freiheit - dem Ganzen verpflichtet</i>	53
2.4.2.2 <i>Vorbehalte gegen Wettbewerb</i>	54
2.4.3 <i>Ausblick theologisch: Konzept der verantwortlichen Gesellschaft und die Herausforderung der Globalisierung</i>	55
2.4.4 <i>Zusammenfassung und Beurteilung</i>	58
2.5 <i>Unter der West-Ost-Spannung des kalten Krieges</i>	59
2.5.1 <i>Die Entwicklungsproblematik als neues Feld der Wirtschaftsethik</i>	62
2.5.2 <i>Der innerökumenische Konflikt Nord – Süd tut sich auf</i>	64
2.5.2.1 <i>Radikalisierung in der Entwicklungsthematik</i>	66
2.5.2.1.1 <i>Kontroverse Sektionsberichte</i>	67
2.5.2.1.2 <i>Einig in der Bekämpfung des Kapitalismus</i>	68
2.5.2.1.3 <i>Ansätze einer Ethik der Unternehmen</i>	69
2.5.2.2 <i>Fazit: Naturrechtliche Problemanalyse</i>	70
2.6 <i>Die Abkehr von der ökonomischen Debatte</i>	71
2.6.1 <i>CCPD, AGEM, SODEPAX im Dienste der Entwicklungsthematik</i>	72
2.6.1.1 <i>UNIAPAC für Ethik im Management</i>	74
2.6.1.2 <i>Weiterarbeit an Entwicklungsfragen</i>	75
2.6.1.2.1 <i>Beginn der Theologie der Befreiung</i>	75

2.6.1.3	Stationen der Entfremdung	76
2.6.1.3.1	Gerechtigkeit als Thema ökumenischer Didaktik	80
2.6.2	Entdeckung der Neuen Politischen Ökonomie	81
2.7	<i>Wirtschaft verstehen im Anschluss an K. William Kapp</i>	83
2.7.1	Kritik der widersprüchlichen Orientierung	84
2.7.1.1	Verlust einer ursprünglichen Einheit des Wissens	85
2.7.1.2	Empirische Befunde versus normatives Apriori	87
2.7.2	Integration der sozialen Empirie	88
2.7.2.1	Generalnenner-Begriffe beschreiben Kohärenz	89
2.7.2.2	Komplementarität und Interaktion	90
2.7.3	Humanisierung am Beispiel Umweltkosten	92
2.7.4	Fazit	92
2.8	<i>Ökumenische Wirtschaftsethik – Zusammenfassung und Fazit</i>	93
2.9	<i>Das Dilemma Systemkritik versus Reformen</i>	97
2.9.1	Beispiel des Wirtschaftshirtenbriefs der katholischen Bischöfe der USA von 1986	98
2.9.1.1	Begriff der wirtschaftlichen Gerechtigkeit	100
2.9.1.2	Systemkritik versus Reformen durch Tugend	103
2.9.2	Fazit	105

### **3 Interaktion und disziplinäre Korrelation** **107**

3.1	<i>„Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik“ – eine Standortbestimmung in den 1980 Jahren</i>	108
3.1.1	Aufgaben und Anforderungen einer theologisch begründeten Wirtschaftsethik	111
3.1.1.1	Sechs Leitthesen	111
3.1.1.2	Vier theologische Zielorientierungen wirtschaftlichen Handelns	112
3.1.1.3	Prämissen	113
3.1.1.4	Handeln und soziale Ordnung	113
3.1.1.5	Das Handeln des Individuums ist gerichtet auf Koexistenz	117
3.1.1.6	Aufgaben der Interaktionsordnung	119
3.1.2	Die Bestimmung der sozialen Ordnung in theologischer Perspektive	121
3.1.2.1	Eine neue theologische Theorie des Sozialen	122
3.1.2.2	Allgemeines Orientierungswissen in Institutionen	123
3.2	<i>Ergebnis</i>	124
3.3	<i>Theologische Ethik als Korrelationsmodell</i>	127
3.3.1	Grundlagen	128
3.3.2	Modell-Analyse von vier Wirtschaftsethiken	131
3.3.2.1	Kritische Würdigung des wirtschaftsethischen Ansatzes von Peter Ulrich	132
3.3.2.2	Die Systematik in den Beiträgen Peter Koslowskis	139
3.3.2.3	Bruno Molitors Ethik aus der Sicht der Wirtschaftstheorie	142
3.3.2.4	Die kategoriale Bedeutung des Gefangenendilemmas bei Karl Homann	144
3.3.3	Zuordnungsverhältnisse und ihre Bedeutung für die theologische Wirtschaftsethik	146
3.3.4	Methodologie	147
3.3.5	Korrelationsmodell	149
3.4	<i>Ergebnis</i>	151

### **4 Ethos und theologische Wirtschaftsethik** **153**

4.1	<i>Der wirtschaftsethische Ansatz in der Theologischen Ethik von Helmut Thielicke</i>	156
4.1.1	Theologisch-ethische Grundorientierung	158
4.1.2	Interessen, Konflikte und Kompromisse als Ausgangspunkt	159
4.1.3	Zum Ordnungsbegriff bei Thielicke	160

4.2	<i>Die Bedeutung des Ethos für die theologische Ethik</i>	162
4.3	<i>Das christliche Ethos in der theologischen Wirtschaftsethik</i>	164
4.4	<i>Konturen einer theologischen Wirtschaftsethik, die auf das christliche Ethos reflektiert: Die Wirtschaftsethik Arthur Richs</i>	167
4.4.1	Die zentralen Inhalte	171
4.4.2	Rich und die Normative Sozialwissenschaft Weissers	176
4.4.2.1	Begriff der Grundanliegen als Ausgangspunkt	178
4.4.2.2	Bedeutung der Grundanliegen	181
4.4.3	Das Normative bezeugen, nicht das Handeln begründen	184
4.4.4	Das Menschengerechte als Erfahrungsgewissheit	189
4.4.5	Dreistufige sozialetische Argumentation	192
4.4.5.1	Explikation der Kriterien	193
4.4.5.2	Dialogische Konstituierung sozialer Gerechtigkeit	195
4.4.5.3	Explikation der Maximen	196
4.4.6	Vorschlag zur Strukturierung	197
4.4.7	Fazit 201	
<b>5</b>	<b>Ertrag und Ausblick</b>	<b>206</b>
5.1	<i>Ethos oder Ordnung?</i>	210
<b>6</b>	<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>214</b>

## Vorwort

Die meisten grösseren evangelischen Landeskirchen in der Schweiz gründeten in den 1970er und 80er Jahren Fachstellen für Arbeit, Industrie und Wirtschaft mit unterschiedlicher Namensgebung; einige davon sind mittlerweile wieder verschwunden. Während mehrerer Jahre durfte ich als Mitarbeiter einer schweizerischen evangelischen Landeskirche zu einer kirchlichen Praxis beitragen, die sich mit Fragen der Verantwortung im wirtschaftlichen Handeln beschäftigte. In einem informellen Zusammenschluss dieser Fachstellen schweizweit wurden Erfahrungsaustausch und persönliche Kontakte gepflegt. Eine programmatische Zusammenarbeit gab es wenig, allenfalls in Bezug auf Veranstaltungen im Rahmen eines Betriebspraktikums für Theologiestudenten. Zu den Aufgaben dieser Fachstellen gehörten u.a. die Kontaktpflege zu Vertretern der Wirtschaft und die Entwicklung eines Angebots an Veranstaltungen, die wirtschaftliche bzw. wirtschaftsethische Fragestellungen aufnahmen. Adressaten waren einerseits kirchliche Mitarbeitende und Gemeindeglieder, die an einem besseren Verständnis des Handlungsfeldes Wirtschaft interessiert waren. Für einzelne Veranstaltungen und Angebote wurden andererseits direkt die Akteure dieses Handlungsfeldes angesprochen, denen Verantwortung für die Wahrnehmung ethischer Aspekte in der Wirtschaft zugewiesen war, beispielsweise Leitende in Betrieben, die einen Einfluss auf die Unternehmenspolitik ausüben konnten. Nach meinen Erfahrungen gab es unter diesen Adressaten eine verbreitete Bereitschaft, sich auf einen Austausch über kirchliche bzw. theologische Interpretationen des Wirtschaftens einzulassen. Als übergeordnetes Ziel galt die Herstellung einer diskursiven, vielleicht gar dialogischen Begegnung.

Wirtschaftsvertreter selber haben mich oft auf eine Ungereimtheit aufmerksam gemacht, die sie als eine Erschwernis für den angestrebten Dialog auffassten: In kirchlichen Verlautbarungen nahmen sie einen „wirtschaftsfeindlichen“ Tenor wahr. Eine verständliche wirtschaftskritische Haltung sei das nicht mehr, man empfinde sich mit einer unveränderbaren und theologisch begründeten Ablehnung konfrontiert. Auch wenn diese Einschätzung nicht der einschlägigen wirtschaftsethischen Literatur entspricht, weist sie doch auf ein Merkmal häufiger kirchlicher wirtschaftsethischer Konzeptualisierungen hin: Eine Wirtschaft, die sozial gerecht sei, natürliche Ressourcen nicht ausbeute und also ganz allgemein dem Leben diene, müsse als eine global geltende Wirtschaftsordnung eingerichtet werden. So heisst es stellvertretend für viele ähnliche Verlautbarungen in der Erklärung der aus den Vorgängerinstitutionen Reformierter Weltbund und Reformierter Ökumenischer Rat 2010 in Grand

Rapids neu gegründeten Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen, WGRK, es sei das Ziel einer neuen internationalen Finanz- und Wirtschaftsarchitektur zu verfolgen.<sup>1</sup> Ausser verschiedene Appelle an die Mitgliedskirchen zu formulieren, lässt die Erklärung offen, mit welchen konkreten Mitteln die reformierten Kirchen dieses Ziel zu erreichen anstreben. Insbesondere fehlen hier wie grundsätzlich in der untersuchten Literatur Ausführungen darüber, welche Rolle das Handeln von Individuen dabei spielt bzw. spielen könnte. Die vorliegende Arbeit kontrastiert historisch und systematisch eine Ordnung der Wirtschaft – im Zuge der Globalisierung eine sich immer stärker weltweit eigendynamisch durchsetzende Ordnung – mit einer Tugendorientierung und rechnet mit der Möglichkeit, dass Menschen tatsächlich Agenten im wirtschaftlichen Handlungszusammenhang sind. Dass Handelnde als Urteilsfähige überhaupt in den Blick genommen und die Zumutungen an sie konkretisiert werden, halte ich für einen zentralen Wesenspunkt theologischer Anthropologien. Diese Anschauung selbst ist selbstverständlich normativ. Denn es handelt sich um ein Gebot, Menschen als Akteure zu betrachten und gleichermassen nach den Handlungsbedingungen in äusseren Ordnungen wie nach individuellen Haltungen und Kompetenzen zu fragen. In diesem Sinn verstehe ich den Begriff der Tugend zunächst als individuelle Sittlichkeitsorientierung, die in Form von Einstellungen, Überzeugungen, Haltungen und auch Kompetenzen wahrnehmbar wird.<sup>2</sup>

Durch die Fokussierung auf Wirtschaftsordnung fällt die Tugend als mögliche Komponente theologischer Wirtschaftsethik weitgehend ausser Betracht und überdies stellt sich eine argumentative Polarisierung zwischen Rahmenordnung und Handeln ein. Meine These lautet, dass diese Polarisierung weder kirchlich notwendig noch theologisch einsichtig ist und sogar eine angewandte Wirtschaftsethik in den Kirchen beeinträchtigen kann. Mit anderen Worten: Es müsste theologisch sinnvoll zu begründen und für die kirchliche Praxis konsistent zu entfalten sein, dass sowohl die Vorstellung einer global gültigen Finanz- und Wirtschaftsordnung proklamiert als auch gleichzeitig ein Dialog mit verantwortlichen Wirtschaftsakteuren geführt werden kann.

Im Hintergrund dieses Anliegens steht allerdings die Beobachtung, dass der praktische Umgang in den schweizerischen Landeskirchen mit wirtschaftlichen Fragen in

---

<sup>1</sup> Vgl. <http://wcrc.ch/sao-paulo-statement/> (Zugriff Jan. 2014): Global Ecumenical Conference on a New International Financial and Economic Architecture, 29 September – 5 October 2012; The Sao Paulo Statement

<sup>2</sup> Vgl. Parche-Kawik (2003) 325f.: Auch wenn wirtschaftsethische Postulate an strukturellen und institutionellen Hindernissen zu scheitern drohen, sind bei irgendwie gearteten Verbesserungen (ökonomischer Verhältnisse, Verteilungsergebnisse, gewährleistete Potentiale wie Nachhaltigkeit etc.) Menschen immer auch als Subjekte und Akteure zu sehen. Hinsichtlich der moralischen Zurechenbarkeit geht Parche-Kawik von einer problemspezifisch differenzierten Urteilsfähigkeit im Anschluss an Kohlberg aus. (a.a.O. 340ff.)

eine andere Richtung weist. Ich möchte zwei Aspekte dieser Beobachtung erwähnen. Anlässlich von Pensionierungen oder Kündigungen von Stelleninhabern erfolgte entweder keine Neubesetzung oder eine Umwandlung des vorherigen Auftrags. Zuständige kantonale Kirchenleitungen entschieden somit, auf die Fachkompetenz theologischer Wirtschaftsethik in dieser Form zu verzichten. Ein zweiter Aspekt betrifft die in den Landeskirchen unterschiedlich stark ausgeprägten Divergenzen in wirtschaftsethischen Einschätzungen. Am deutlichsten ist das am Einfluss von OeME-Stellen – Oekumene, Migration und Entwicklungszusammenarbeit – in den Kirchgemeinden bzw. in den landeskirchlichen Dienststellen festzumachen. Diese vertreten, schweizweit bekanntermassen am schärfsten in Bern, eine überaus kritische Haltung zur Wirtschaft generell. Man kann diese Haltung unterschiedlich beurteilen. Problematisch ist, dass unter der rigiden Einschätzung wirtschaftlicher Fragen eine Differenzierung leidet, die ich als Voraussetzung des oben erwähnten Dialogs verstehe. Am deutlichsten lässt sich diese Haltung anhand der Verlautbarungen des ÖRK verorten: Dort ist nachweislich die mehr oder weniger deutliche Ablehnung von Kapitalismus und Globalisierung artikuliert.

Daraus haben sich für mich im Blick auf die praktische kirchliche Arbeit folgende Fragen ergeben: Wie wird in den Kirchen die Auseinandersetzungen zum Handlungsfeld Wirtschaft bearbeitet? Wie zeigen die Kirchen exemplarisch ihren Umgang mit den Konflikten im Themenfeld Wirtschaft auf? Woran können sich Predigt, Seelsorge und Angebote der Kirchen orientieren, wenn moralische Dilemmata wirtschaftlicher Akteure thematisiert werden? Nach meinen Feststellungen werden diese Fragen kaum konsequent bearbeitet, weder in den Kirchenleitungen noch im Anschluss an die ökumenischen Konsultationen in den Synoden. Sie werden weitgehend an die Kirchgemeinden delegiert. Ist das lediglich ekklesiologisch konsequent oder steckt eine Unsicherheit im Umgang mit dem Thema dahinter?

Diese Fragen sollen zum Anlass genommen werden, aus dem umrissenen Problemkontext der Kirchen heraus die Grundlagen einer angewandten Wirtschafts- und Unternehmensethik in theologischer Perspektive abzuleiten. Es geht dabei um einen praktischen Bezug Kirche und Gesellschaft. Die Entstehung des wirtschaftskritischen Paradigmas wird nachgezeichnet in der Diskussionsgeschichte des ÖRK und in der daraus resultierenden Auffassung, die fehlende Sittlichkeit im wirtschaftlichen Handeln müsse mit einer umfassenden Ordnung der Ökonomie kompensiert werden. Dabei fällt auf, dass in dieser Tradition des ÖRK eine Wechselbeziehung zwischen Ordnung und Handeln vernachlässigt worden ist. Dadurch konnte sich keine Wirtschaftsethik entwickeln, welche einerseits die Bedingungen einer Ordnung begründet und andererseits die Tugend – der Begriff bietet sich als Kontrast zu systemischen Ordnungskonzepten aus der ethischen Tradition an – des wirtschaftlichen



Akteurs ins Spiel bringen kann. Eine der Folgen dieser Perspektive ist ein Sprachverlust hinsichtlich der unterschiedlichsten Intentionen des Wirtschaftens bei Verantwortlichen und in Unternehmen. „Wirtschaft“ bedeutet dann vielfach nur noch Konzentration auf den Profit von Managern und Shareholdern. In den Blick geraten fast ausschliesslich transnationale Unternehmen und etwa die Finanzwirtschaft, die als die unrühmlichen Protagonisten einer Globalisierung der Wirtschaft berechtigterweise in der Kritik stehen. Die tatsächlich vorhandenen Probleme und Missstände sollen hier nicht kleingeredet werden. Hingegen kann mit Bedauern festgestellt werden, dass der Blick auf die Vielfalt des Wirtschaftens, insbesondere auf die im „Nahbereich“ der Kirchen vorkommenden Wirtschaftsaktivitäten der regionalen kleinen und mittleren Unternehmen (KMU), auf das Konsumverhalten und auf die Chancen für die Lebensdienlichkeit der Wirtschaft abhanden zu kommen droht. Die Kritik an der globalisierten Wirtschaft wird bisweilen mit einem Furor vorgetragen, durch den die beiderseitige Dialogbereitschaft leidet. Wie kann die glaubwürdige Formel einer kirchlichen Wirtschaftsethik lauten, das eine zu tun und das andere nicht zu lassen?

Für die Bearbeitung dieser Frage lohnt es sich, jene Konzepte der evangelischen Wirtschaftsethik seit den 1980er Jahren zu Rate zu ziehen, die eine ethische Vermittlung von Ordnung und Individuum anstreben. Insoweit eine solche Vermittlung theologisch konzeptualisiert wird, sind die paradigmatischen Unterschiede in den Positionen der deutschsprachigen Wirtschaftsethik am deutlichsten festzumachen. Bei aller zulässigen Breite der kirchlichen Auslegung von Wirtschaftsproblemen sollten jedoch die individualethischen Aspekte gleichwertig wie institutionelle bzw. ordnungsethische berücksichtigt sein und in ihrer Wechselbeziehung aufgenommen werden. Nach meiner Einschätzung bestehen hier ein Mangel und wahrscheinlich eine zuwenig wahrgenommene Chance für kirchliche Beiträge in der Gestaltung des Wirtschaftens.

# 1 Einleitung

## 1.1 *Anliegen der Arbeit*

Wirtschaftsordnung versus Akteursorientierung: Im Zentrum meiner Interessen steht eine Bestimmung eines praktischen Verhältnisses zwischen Kirche und Wirtschaft, die eine hinreichende Grundlage für einen wirtschaftsethischen Dialog zwischen Akteuren der Wirtschaft und den Kirchen abgeben kann. Im engeren Sinn verstehe ich darunter eine diskursive Auseinandersetzung über die Ziele des Wirtschaftens, über den Umgang mit erwünschten wie auch nichtintendierten Folgen wirtschaftlichen Handelns und über die Rahmenbedingungen des Wirtschaftens. Die Strukturierung des Dialogs verlangt seitens der Kirchen nach Fachlichkeit in Form theologischer bzw. evangelischer Wirtschaftsethik, und zwar in einer Auffassung, welche den Aspekten des individuellen Handelns in der Wirtschaft Bedeutsamkeit einräumt.

Ich unterstelle ein kirchliches Selbstverständnis, Menschen dazu motivieren zu wollen, sich für ein gemeinschaftliches gelingendes Leben zu engagieren, das sich an der biblischen Verkündigung des Reiches Gottes orientiert. Ebenso gehe ich davon aus, dass es im System Wirtschaft auf regionaler Ebene Exponenten gibt, die sich als Verantwortliche für das sozial und ökologisch relevante Profil eines kleineren oder grösseren Unternehmens verstehen und die sich auf diese Verantwortung hin ansprechen lassen, sei es, weil sie überhaupt am Dialog interessiert sind oder sei es, weil ihnen die Zurechnung von wahrgenommener Verantwortung persönlich wichtig ist.

In kirchlichen Verlautbarungen zu Wirtschaftsfragen ist häufig der Ruf nach einer Wirtschaftsrahmenordnung zu vernehmen, die „lebensdienlich“ sein soll und gerechte Ergebnisse hervorbringe. Solche Verlautbarungen stehen meiner Ansicht nach in einem Spannungsverhältnis zu einer dialogorientierten Bestimmung des Verhältnisses zwischen Kirche und Wirtschaft. Es scheint eine dichotomische Auffassung vorherrschend, nämlich die Forderung nach einer gerechten globalen Wirtschaftsordnung hier – das Gespräch mit der Wirtschaft dort.

Es geht deshalb um einen Beitrag zur Bestimmung der Aufgabenfelder einer evangelischen Wirtschaftsethik mit der Betonung einer kirchlichen dialogorientierten Praxis. Die vorliegende Arbeit nimmt zwei Perspektiven ein. Die eine zeichnet historisch in der Oekumenischen Bewegung, seit deren Anfang bis in die 1970er Jahre, den Verlauf der wirtschaftlichen Diskussionen nach. Dies dient dem Verstehen, wie es zum weitgehenden Verlust der individualethischen Orientierung in der einflussreichen

oekumenischen Wirtschaftsethik und letztlich zu einem „Verlust“ des christlichen Ethos in der wirtschaftsethischen Diskussion gekommen ist. Die andere Perspektive sucht den Anschluss an Ansätze evangelischer Wirtschaftsethik seit dieser Zeit, im Zentrum steht Arthur Rich, um jene Implikate zu entdecken, die als eine Grundlage für einen Dialog mit der Wirtschaft über Tugendorientierung und über die Bedeutung des christlichen Ethos dienen können.

Um Forderungen an die Wirtschaft stellen zu können, ist ein grundsätzliches Verständnis von Wirtschaften als ein in kulturellen Gegebenheiten eingebettetes Handeln nahe liegend. Mit der Annahme, Wirtschaft ist diskursiv als ein kulturelles Gestalten zu verstehen, ist ein Erkenntnisinteresse an den Akteuren verbunden, die sich mit Gründen, Motiven, Intuitionen und Kompetenzen am kulturellen Phänomen Wirtschaft beteiligen. Diese Akteure können in theologischer Perspektive dieses Beteiligtsein in der „personalen Korrespondenz“<sup>3</sup> des christlichen Ethos erfahren.

## ***1.2 Wirtschaften als kulturelle Gegebenheit***

Ökonomie als praktisches Wirtschaften ist in Kulturen eingebettet: Jede sozialwissenschaftliche kritische Erkenntnis über die Wirtschaft steht unter kulturell determinierten normativen Bezugnahmen.<sup>4</sup> Dadurch sind Wahlmöglichkeiten und Urteilsbildung im wirtschaftlichen Handlungszusammenhang bedeutsam. Die Auffassung von Wirtschaften als eine gesellschaftliche Veranstaltung bzw. eine kulturelle Gegebenheit findet sich in den weiter unten behandelten Ansätzen von Herms und Rich, durchzieht aber bereits die ökumenische Debatte, wie im Kapitel 2 dargestellt. Im Unterschied dazu stehen etwa Konzeptualisierungen von Ökonomie aus einer methodologisch individualisierten (verhaltenswissenschaftlichen) Modellierung (homo oeconomicus). Nachfolgend sollen ganz knapp die wichtigsten Eckpfeiler erwähnt werden, welche die Weite des Feldes markieren, in dem die Fragen in der vorliegenden Arbeit zur Sprache kommen.

Die Debatten über die richtige Rezeptur in der Ausgestaltung des Wirtschaftens sind in einer dogmengeschichtlichen Betrachtung der Ökonomik unübersehbar. Eine Einigung über ein am meisten Erfolg versprechendes Paradigma gibt es nicht.<sup>5</sup> Die zentralen Herausforderungen bestehen darin, Allokation zukunftsfähig, Wertschöpfungsprozesse sozial partizipativ und die Verteilung der Güter sozialverträglich zu

---

<sup>3</sup> Vgl. Rich (1991) 176

<sup>4</sup> Stellvertretend für diese häufig getroffene Annahme im Unterschied zur disziplinär geschlossenen Sachlogik der Ökonomie: Ulrich (1998a) 11 „Arbeitsteiliges Wirtschaften ist eine gesellschaftliche Veranstaltung zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse der Lebenserhaltung und der Lebensqualität.“ Vgl. zu dieser Grundannahme die Beiträge in Breuer et al. (2003)

<sup>5</sup> Vgl. die Darstellung der Wirtschaftsgeschichte in Landes (1999)

gestalten. Eine solchermassen gerechte oder lebensdienliche Wirtschaft ist als eine Gestaltungsaufgabe zu verstehen. Die theoretische Reflexion dieser Aufgabe wird entweder im Blick auf Wirtschaftstheorie oder auf Wirtschaftsordnung artikuliert. Die Vorschläge lauten zum einen, die Wirtschaftstheorien müssten Ethik als Reflexion wirtschaftlichen Handelns systematisch einschliessen<sup>6</sup> und zum anderen, die faktischen Wirtschaftsordnungen sollten die individuellen wirtschaftlichen Akteure ethisch – sowohl Normen reflektierend als auch sittlich bindend – hinreichend lenken.<sup>7</sup> Wenn wir Wirtschaften als eine empirische Aufgabe unter normativen Erwartungen verstehen wollen, muss zunächst der Hintergrund umrissen werden, vor dem sich die Bewältigung dieser Aufgabe abspielt.

War bis zum Methodenstreit zwischen der Wiener Grenznutzenschule (C. Menger) und der Historischen Schule (G. Schmoller) eine zusammenhängende Betrachtung von Empirie und Theorie zu beobachten, finde seitdem ein Auseinanderklaffen statt.<sup>8</sup> Die wichtigsten Gründe dafür liegen auf Seiten der Wirtschaftstheorie in der konsequenten Reduktion auf mathematische Modelle, in welchen soziale, kulturelle und politische Aspekte der Interaktionen wenig berücksichtigt sind. In der kulturgeschichtlichen Forschung andererseits war die Deutungskraft von Megatheorien nicht mehr gefragt, kulturgeschichtliche Betrachtungen orientierten sich stärker an der subjektiven Aneignung geschichtlicher Ereignisse.<sup>9</sup>

Den Zusammenhang zwischen dem Handeln einzelner Akteure in sozialen und kommunikativen Strukturen und der Entwicklung von Ordnungen erklärt Luhmann mit dem systemtheoretischen Begriff der Emergenz sozialer Ordnungen.<sup>10</sup> Das Merkmal der kommunikativen Strukturen ist im Begriff der doppelten Kontingenz beschrieben. Luhmann hat den Begriff von Talcott Parsons übernommen und ihn zur Problematisierung sozialer Ordnung eingesetzt, nämlich als „Modell der Rekonstruktion der Bedingungen der Möglichkeit sozialer Ordnung.“<sup>11</sup> Darin ist keine direkte Wirkung von intentionalem Handeln auf die Entstehung von Ordnungen vorgesehen.<sup>12</sup>

---

<sup>6</sup> So die Hauptaussage bei Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* (1. Aufl. 1997, 2. durchges. Auflage 1998, 3. revid. Auflage 2001, 4. vollständig neu bearb. Auflage 2008)

<sup>7</sup> Deshalb seien die Rahmenbedingungen des Wirtschaftens der systematische Ort der Moral, so Homann (2005), s. auch Suchanek (2007)

<sup>8</sup> Vgl. zur kulturgeschichtlichen Betrachtung des Wirtschaftens in Berghoff; Vogel (2004), die für einen Perspektivenwechsel plädieren, in welchem erneut die Korrelation von Kultur und Wirtschaft anerkannt wird: „Jedes Wirtschaftssystem und alles ökonomische Handeln basiert auf Sinnkonstruktionen und produziert zugleich selber Sinn, wirkt also kulturschaffend.“ (13)

<sup>9</sup> a.a.O. 9. Vgl. dazu die Debatte in der Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte (VSWG 82, 1995), ebenso Tilly (1994) 131-149

<sup>10</sup> Luhmann (2010) 110ff.

<sup>11</sup> Luhmann (2002) 321

<sup>12</sup> a.a.O. 315-321

In der Wirtschaftssoziologie ist die Vorstellung einer handlungsbetonten kulturellen Organisation des Wirtschaftens geläufiger und wird dazu verwendet, die Tradition der ökonomischen Gleichgewichtstheorien und Rational-Choice-Ansätze der Neoklassik zu kritisieren. Diese würden die sozialen Zusammenhänge wirtschaftlichen Handelns ausblenden. Das Modell der gegebenen und stabilen individuellen Präferenzen könne die „Unsicherheit der Akteure und damit die Unbestimmbarkeit ihrer Handlungen“ nicht hinreichend abbilden.<sup>13</sup>

Für die Neue Institutionenökonomik stehen die Rahmenbedingungen des Wirtschaftens im Zentrum der Analysen. Sie untersucht die Auswirkungen von Institutionen auf Strukturen und Handeln in Transaktionen<sup>14</sup> und unterstützte so die „Psychologische Wende“ in der Ökonomie, in welcher wirtschaftliches Handeln als rational begrenzt gilt.<sup>15</sup>

### ***1.3 Eckpunkte einer evangelischen Wirtschafts- und Unternehmensethik***

Der skizzierte Hintergrund macht die Fragen und Probleme deutlich, die einerseits mit der Gestaltung einer Wirtschaftsordnung und andererseits mit der Rolle des individuellen Handelns innerhalb systemischer Gegebenheiten entstehen. Vor diesem Hintergrund ist die Grundlegung für einen wirtschaftsethischen Dialog als Beitrag zur Organisation des Wirtschaftens insbesondere deshalb schwierig, weil die abweichenden Auffassungen über die am besten geeignete Wirtschaftsform sowohl theoretisch wie politisch-praktisch unversöhnlich zu sein scheinen. Kirchliche wirtschaftsethische Verlautbarungen werden unvermeidlich in das Spektrum dieser Debatte eingeordnet. Die Schwierigkeit besteht darin, eine Positionierung für den glaubwürdigen Dialog mit widersprechenden Positionen zu öffnen.

Methodisch versuche ich diese Herausforderung in einer heuristischen Optik anzugehen, indem ich die beiden oben erwähnten Perspektiven (die historische Erkenntnis aus der ökumenischen Bewegung und der Anschluss an die wirtschaftsethischen Ansätze von Herms und von Rich) danach untersuche, auf welche Weise in ihnen eine Offenheit oder Anschlussfähigkeit für einen wirtschaftsethischen Dialog enthalten ist. Diesen Beitrag verstehe ich als eine Aktualisierung einer theologischen – evangelischen – Wirtschafts- und Unternehmensethik und behaupte: Das Proprium einer evangelischen Wirtschafts- und Unternehmensethik besteht in der Verbindung von (1) Kritik und Postulaten hinsichtlich der Gestaltung einer Wirtschaftsordnung

---

<sup>13</sup> Ganßmann (2007) 76f.

<sup>14</sup> Vgl. die umfassende Darstellung von Erlei; Leschke; Sauerland (2007)

<sup>15</sup> Berghoff; Vogel (2004) 20

mit einer (2) kommunikativen Hinwendung zu den wirtschaftlichen Akteuren mit dem Ziel, die Entwicklung ihrer Kompetenzen zum Thema der kirchlichen Praxis zu machen.<sup>16</sup> Das schliesst methodisch die Auseinandersetzung um eine lebensdienliche Ökonomie ein: Wodurch zeichnet sie sich aus; wie wird Lebensdienlichkeit definiert; was sind deren Ziele und wer ist für welches wirtschaftliche Handeln legitimiert?<sup>17</sup> Das führt zur Frage der Praxis einer Wirtschafts- und Unternehmensethik in den Kirchen: Was sind ihre Bezugnahmen auf wirtschaftsethische Modelle und wie geht sie ein auf regionale, kulturelle und individuelle Besonderheiten des Wirtschaftens? Die Praxis kirchlicher Wirtschaftsethik und deren theoretische Konzeptionen scheinen hinsichtlich dieser Fragen ziemlich disparat.<sup>18</sup>

Eine angewandte Wirtschafts- und Unternehmensethik in den Kirchen, wie ich sie vorschlage, nimmt einerseits Struktur- und Ordnungsfragen kritisch in den Blick, andererseits wendet sie sich den Menschen als wirtschaftliche Akteure mit ihren unterschiedlichen Interessen und Motiven zu. Es geht also zum einen um eine theologische wirtschaftsethische Grundlegung, die klärt, auf welche Weise Themen wie das Aufeinanderbeziehen von Ethik und Ökonomie bearbeitet werden sollen. Zum anderen geht es um die Besonderheit der Aufgaben einer evangelischen Wirtschaftsethik im Auftrag der Kirchen. Das Verstehen und die Konkretisierung dieser praktischen Aufgaben sind auf diese Grundlegung hin ausgerichtet. Damit will ich zum Ausdruck bringen, dass aus einer theologischen Wirtschaftsethik allein noch keine profilierte Praxis entsteht, wie sie im kirchlichen Kontext notwendig ist und dass eine gelingende Praxis in Gefahr steht, desorientierend in Dilemmata zu wirken, wenn sie sich nicht auf eine Grundlegung beziehen kann. Denn Dilemmata kommen als grundlegendes Schema der Interaktion überall und permanent dort vor, wo unterschiedliche Interessen beteiligter Akteure eine gemeinsame Strategie zum Zweck eines Kooperationsgewinns erschweren.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Im Blick auf die diakonische Aufgabe der Kirchen entwickelte Haas (2010) eine Diskurskultur zwischen Ökonomie und Theologie in Anlehnung an das St. Galler Management-Modell. Vgl. [http://asia.fhsg.ch/fhs.nsf/files/ifu\\_StU\\_Publikationen\\_Betriebswirtschaft%20für%20Führungskräfte\\_Lehrmaterialien\\_Kapitel%201\\_Das%20neue%20St.Galler%20Management-Modell/\\$FILE/Das%20neue%20St.Galler%20Management-Modell.pdf](http://asia.fhsg.ch/fhs.nsf/files/ifu_StU_Publikationen_Betriebswirtschaft%20für%20Führungskräfte_Lehrmaterialien_Kapitel%201_Das%20neue%20St.Galler%20Management-Modell/$FILE/Das%20neue%20St.Galler%20Management-Modell.pdf) (Zugriff Jan. 2014). Der Ansatz von Haas ist ein Beispiel für die praktische Umsetzung einer kirchlich-theologischen Wirtschaftsethik.

<sup>17</sup> Vgl. die Unterscheidung in Sinnfrage und Legitimitätsfrage Ulrich (1998a) 203ff. Für Arthur Rich galt die Lebensdienlichkeit der Wirtschaft als deren fundamentaler Zweck, Vgl. Rich (1990) 23

<sup>18</sup> Vgl. Chr. Herrmann (2005), der die Vorteile in der Vielgestaltigkeit kirchlicher Wirtschaftsethiken hervorhebt.

<sup>19</sup> Mit dieser Bestimmung handelt es sich bei Dilemmata in wirtschaftlichen Handlungszusammenhängen um weit mehr als bloss um die (schwierige) Wahl unter mehreren Handlungsmöglichkeiten mit gleichwertigen Vor- und Nachteils-Bilanzen. „Eine Dilemmastruktur charakterisiert die *Situation*, in der Interessenkonflikte die Realisierung der gemeinsamen Interessen verhindern.“ Homann; Suchanek (2000) 35 (Hervorhebungen hier und in den folgenden sämtlichen Zitaten ohne anderslautende Angabe im Original).

Zum ursprünglichen Selbstverständnis der Kirchen gehört die Sorge um die aus vielerlei Gründen benachteiligten Menschen. Das der Sorge um den Menschen entspringende Handeln zeigt sich seit jeher als Zuwendung zu den Betroffenen (Seelsorge), als Linderung deren Notlagen (Diakonie), als Trost in der Verkündigung. Eine theologische Wirtschaftsethik muss sich in ihrer Anwendung um eine vielfältige Wahrnehmung des Menschen bemühen. So gilt es, nicht bloss aus Solidarität mit Opfern auf die Kritik an Tätern und an strukturellen Ursachen zu fokussieren, sondern die Dilemmata im wirtschaftlichen Handlungsfeld zu erkennen. Solche Dilemmata erfahren viele Akteure der Wirtschaft, insbesondere einzelne Entscheidungsträger. Was kann ein einzelner Entscheidungsträger bewirken?<sup>20</sup> Die Frage selbst – aber auch die Relevanz der Frage – wird je nach wirtschaftsethischem Standpunkt sehr verschieden beantwortet. Für eine theologische Wirtschaftsethik scheint sie mir bedeutsam, weil in ihr die beiden wirtschaftsethischen Dimensionen, Rahmenordnung und individuelles Handeln (auch von Korporationen) enthalten sind. Sie deshalb zu vernachlässigen, weil bspw. nicht das Handeln Einzelner, sondern allein die Struktur des Gesamten in Form einer institutionellen Ordnung zur Debatte stehe, zielt am Proprium der theologischen Wirtschaftsethik vorbei.<sup>21</sup> Die Gefahr besteht, dass die Aufgabenstellung sich auf in der Vermittlungsproblematik von Ethik und Ökonomie<sup>22</sup> aufreißt.

In dieser Arbeit geht es nicht um ein Entweder-oder, sondern um ein Zusammendenken für die kirchliche wirtschaftsethische Praxis.<sup>23</sup> Dieses Anliegen vertritt die Denkschrift des Rates der EKD „Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive“ von 2008. In kirchlicher Sicht wird die Bedeutung unternehmerischen Handelns gewürdigt: Unternehmer tragen erheblich zur Wertschöpfung bei, wirtschaftlich wie sozial. „Den Kern unternehmerischer Tätigkeit bildet die unablässige Aufgabe, im Markt Entscheidungen unter komplexen und z.T. unsicheren Bedingungen zu fällen und für die eingegangenen Risiken die Verantwortung zu übernehmen.“<sup>24</sup> Ethische Grundorientierungen und wirtschaftliche Sachgesetzlichkeit müssen sinnvoll aufeinander bezogen werden (Ziff. 23), dabei dürfe der Glaube nicht zu

---

<sup>20</sup> Homann; Suchanek (2000) verweisen auf das spieltheoretische Grundschemata des Gefangenendilemmas, in welchem die vorherrschende Strategie logisch die Kooperationsverweigerung ist, weil diese, obwohl damit nur das zweitbeste Resultat erreicht werden kann, für jeden Einzelnen immer noch besser ist als die Gefahr der einseitigen „Ausbeutung“. Vgl. a.a.O. 36ff. Eine Verbesserung der Handlungsergebnisse als Folge der Kooperation lässt sich nicht durch eine Änderung der Intentionen erreichen, sondern nur mittels Regeln bzw. Institutionen. Vgl. a.a.O. 47ff.

<sup>21</sup> Vgl. Jähnichen (2008) 108: Es komme auf die sachgemässe Zuordnung und Abgrenzung auf die Meso- und Makroebene des Handelns an – dann erhalte die unterschätzte Mikroebene ihre Bedeutung.

<sup>22</sup> Gerlach (2002)

<sup>23</sup> Eine ähnliche Einschätzung nimmt Pech (2007) aus katholischer Sicht vor und stützt sie in seiner Untersuchung mit einer empirischen Studie: Der Praxisbezug der theologischen Wirtschaftsethik muss mit Blick auf Führungskräfte weiter entwickelt werden.

<sup>24</sup> Rat der EKD (2008) Ziff. 12, <http://www.kultur.ekd.de/EKD-Texte/68834.html> (Zugriff Jan. 2014)

einer falschen Moralisierung verleiten (Ziff. 24). Das christliche Verständnis von Freiheit schliesst Bindung und Dienst mit ein: „Frei ist derjenige Mensch, der sich in Bindung an Gott zum Dienst an den anderen als befreit erleben kann.“ (Ziff. 31) Für die ethische Orientierung gilt: „Die Berufung zur Freiheit bedeutet in evangelischer Perspektive auch den Verzicht auf ethische Einzelschriften, an die sich evangelische Unternehmer halten müssten. [...] Deswegen kommt es auf die grundlegenden Orientierungen an.“ Diese finden sich im Verständnis des Berufs (Ziff. 38-40) und in der Einheit der „Liebe zu Gott, die Selbstliebe und die Liebe zum Nächsten.“ (Ziff. 37) Die Denkschrift steht im Kontrast zu den wirtschaftsethischen Postulaten der ökumenischen Bewegung, wie sie in dieser Arbeit in Entwicklung und Ausdruck dargestellt werden. Zugleich nimmt sie einige zentrale Aspekte einer kirchlichen Wirtschafts- und Unternehmensethik auf, die in der Vermittlung der sog. wirtschaftlichen Interessen mit einer „spirituellen Beheimatung“ grosses Potenzial für mehr Verantwortung für eine lebensdienliche Wirtschaft erkennt.

#### **1.4 Kontexte und Hintergründe**

Meine eigenen Erfahrungen als Theologe in einer grossen schweizerischen reformierten Landeskirche, der für den Fachbereich „Wirtschaftsethik“ angestellt wurde, hat mir die schwierige Suche nach einer theologischen Wirtschafts- und Unternehmensethik in den Kirchen vor Augen geführt. Die oftmals angetroffene Unbeholfenheit, einen Diskurs über unterschiedliche Auffassungen zu organisieren, könnte als Ausdruck der institutionellen Krise der Landeskirchen verstanden werden.<sup>25</sup> Ausgehend von meinen Erfahrungen stehen in den Überlegungen die evangelischen Landeskirchen der Schweiz im Vordergrund, deren Einschätzungen zu ökonomischen Fragen an vergleichbarer Stelle stehen.<sup>26</sup>

Der theologische Diskurs über die Grundlegungen theologischer Wirtschaftsethik ist in den 1980er Jahren intensiviert worden. So hat beispielsweise in den insgesamt sieben Klausurtagungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie und der Evangelischen Akademie Loccum<sup>27</sup> dazu eine vertiefte Auseinandersetzung zum Verhältnis Theologie und Ökonomie stattgefunden. Im kirchlichen Bereich wurden

---

<sup>25</sup> Campiche (2001): Die Entstehung individueller religiöser Identität und Glaubensformen ist als Deinstitutionalisierung zu verstehen. Der Umgang mit dieser Entwicklung stellt die evangelischen Kirchen vor grosse Herausforderungen.

<sup>26</sup> Vgl. *Miteinander in die Zukunft – Wort der Kirchen* (2001)

<sup>27</sup> Die Klausurtagungen fanden zwischen Januar 1986 und Juli 1989 statt. Die Dokumentationen, „Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik“ wurden in sieben Bänden in der Reihe Loccumer Protokolle veröffentlicht. Herausgeber waren Eilert Herms et al.



seit etwa der gleichen Zeit vermehrt die Fragen diskutiert, wie Gerechtigkeit – auch wirtschaftliche – in der Welt zu bezeugen und zu entwickeln sei.<sup>28</sup>

Das Konzipieren transnationaler Wirtschaftstätigkeit im Begriff der „Globalisierung“ hat in den 1990er Jahren eine verschärfte Dynamik ausgelöst, denn die durch sie verursachten Gerechtigkeitsprobleme seien als eine neue Situation und eine historisch bis anhin einmalige Herausforderung zu verstehen.<sup>29</sup> Die Auseinandersetzung mit Globalisierung hat vor allem stattgefunden in der Generalversammlung des Reformierten Weltbundes (RWB) 1997 in Debrecen<sup>30</sup>, in der Vollversammlung des ÖRK in Harare 1998, in den Konsultationen des Lutherischen Weltbundes (LWB) 1999 in Bangkok, 2001 in Budapest und Fiji sowie in der Konsultation zur „Ökonomie im Dienst des Lebens“ 2002 in Soesterberg des ÖRK, RWB, LWB, KEK und Europäischen Gebietsausschusses des RWB. Auf den gemeinsamen Soesterbergbrief an die Kirchen Westeuropas, der u.a. zur „Überwindung der neoliberalen Globalisierung“ aufrief, haben viele Landeskirchen reagiert.<sup>31</sup> Der Ton in der Debatte über die theologische und ekklesiologische Bedeutung des *processus confessionis* wurde schon im Vorfeld der 24. Generalversammlung des RWB von 2004 in Accra/Ghana zeitweise scharf.<sup>32</sup>

In dieser verschärften Debatte zeigt sich, dass die Auseinandersetzungen mit der Ökonomie im Hinblick auf eine Verständigung für die Grundlegungen theologischer Wirtschaftsethik kaum mehr stattfand. Mich interessiert deshalb zunächst die Geschichte dieser „Entfremdung“ in den Jahren zuvor, weil ich in ihnen einen Grund vermute, Konzepte auszublenden, die dem kirchlichen Einfluss auf Unternehmen und individuelle wirtschaftliche Akteure eine Chance einräumen.<sup>33</sup>

---

<sup>28</sup> Als Meilenstein gilt der von der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 ins Leben gerufene „*konzipierte Prozess gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der ganzen Schöpfung*“. Die Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) entschied 1986 daraufhin, die Europäische Ökumenische Versammlung *Frieden in Gerechtigkeit* 1989 in Basel durchzuführen. Aus der ökonomischen Perspektive umfassend Diefenbacher (2001)

<sup>29</sup> Vgl. stellvertretend für viele Mander; Goldsmith (2002); Duchrow (1994); für die ökonomische Perspektive Gerster (2005)

<sup>30</sup> An der Generalversammlung des RWB in Debrecen 1997 wurde zu einem „*processus confessionis*“ aufgerufen, zu einem engagierten Prozess der Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekenntns im Hinblick auf wirtschaftliche Ungerechtigkeit und Umweltzerstörung.

<sup>31</sup> S. den Abdruck des Briefes und als Beispiel eine Auseinandersetzung mit dem Aufruf in: Stellungnahme der Evangelischen Kirche von Westfalen zum Soesterberg-Brief (2005)

<sup>32</sup> Dazu zähle ich auch der Streit um das Open Forum des SEK in Davos, das jeweils gleichzeitig zum WEF organisiert wird. Der Herd des Streites ist in der reformierten Landeskirche des Kantons Bern 2004 auszumachen und hat in der Folge schweizweit eine Diskussion ausgelöst. Zur Interpretation des *processus* bzw. *status confessionis*: <http://warc.ch/where/22gc/study/13.html> (Zugriff Sept. 2009), [http://www.ekir.de/globalisierung/42750\\_43578.php](http://www.ekir.de/globalisierung/42750_43578.php) (Zugriff Jan. 2014), die Stellungnahmen des Rates SEK zur RWB-Generalversammlung

<http://www.kirchenbund.ch/de/search/node/accra> (Zugriff Jan. 2014)

<sup>33</sup> Vgl. Jähnichen (1998)

Ein solches erwünschtes Konzept ist meines Erachtens anschlussfähig an die Wirtschaftsethik von Arthur Rich. Was er bereits Mitte der 1980er Jahre festgestellt hat, dass das Normative in der Wirtschaft ein ungelöstes Problem ist, das immer wieder zu Kontroversen geführt habe, gilt auch heute noch.<sup>34</sup> Rich suchte nach einer Möglichkeit, das Normative sozialwissenschaftlich so zu begründen, dass es unabhängig von vorhandenen disparaten Hintergrundüberzeugungen einleuchtend ist. Und er fragt, ob die Dimensionen des Sachgemässen und des Menschengerechten so aufeinander bezogen werden können, damit sie als Grundlage von Kriterien und Maximen dienen, welche zu einer Entscheidungsmöglichkeit der Akteure führen. In der Heuristik einer evangelischen Wirtschaftsethik, als Grundlage für eine kirchliche Wirtschafts- und Unternehmensethik, sollen darum sowohl Problemstellungen einer Wirtschaftsordnung wie auch Handlungsorientierungen in den Blick kommen. Die Anforderungen liegen in der Verschränkung, in der Wechselbeziehung der Handlungsebenen.<sup>35</sup>

Im Hintergrund einer kirchlichen Wirtschafts- und Unternehmensethik wirken folgende Spannungsfelder:

- Die grundsätzliche Vermittlungsproblematik Ökonomik – Ethik muss ausreichend anerkannt und eine Praxis der Wirtschafts- und Unternehmensethik kritisch dazu evaluiert werden. Wenn theologische Argumentationen diese Schwierigkeit ausblenden, entsteht eine zunehmende Entfremdung nicht nur von jenen Gesprächspartnern, die ökonomisch argumentieren, sondern auch von der Sache der Wirtschaftsethik selbst.
- Die Unterscheidung der Ebenen Ordnung und Tugend im Blick auf Handlungsoptionen und Gestaltbarkeit ist eine notwendige Voraussetzung für die Formulierung und Positionierung wirtschafts- und unternehmensethischer Stellungnahmen in der kirchlichen Praxis. Die Frage von Handeln und Gestalten als Gegenstand der theologischen Ethik bildet eine zusätzliche Erschwerung in diesem Zusammenhang.
- Eine Verständigung über die normativen Orientierungen, in denen Gestalten und Handeln erfolgen soll, scheint eine sehr grosse Herausforderung theologisch-ethischer Argumentation zu sein. Allein der Bedeutungswandel des Begriffs Gerechtigkeit vom Grundrecht, im Sinne einer Voraussetzung der Gesellschaftsordnung, hin zur Beteiligung an der Ausgestaltung gesellschaftli-

---

<sup>34</sup> Rich (1991) 83

<sup>35</sup> Vgl. Jähnichen (2008) 96-120, der dies als ein Aspekt der Konstellationsprobleme beschreibt.

cher Ordnungen, also auch der Wirtschaft, ist im kirchlichen Gebrauch wenig reflektiert.<sup>36</sup>

In der vorliegenden Arbeit will ich darlegen, dass in der Praxis der Wirtschaftsethik die Betonung der ordnungspolitischen Mängel und die Forderung nach einer gerechten (Welt-)Wirtschaftsordnung erst dann sinnvoll sind, wenn darüber hinaus theologisch-ethische Argumente für individuelles Handeln bzw. für das Ethos vorgebracht sind. Damit vertrete ich allerdings nicht die Auffassung, individuelle Sittlichkeit in der Wirtschaft sei komplementär nötig, weil eine durchsetzbare Wirtschaftsordnung illusorisch sei oder weil eine Rahmenordnung immer nur lückenhaft bestehen könne.<sup>37</sup> Die Blickrichtung erfolgt hier gewissermassen umgekehrt: Individuelle Sittlichkeit im ökonomischen Handlungszusammenhang soll Ausgangspunkt theologischer, d.h. mithin kirchlicher Wirtschaftsethik sein. Diese Sittlichkeit ist in theologischer Betrachtung beschreibbar als das christliche Ethos.

### **1.5 Das Problem Rahmenordnung versus Tugendorientierung**

In den oben erwähnten Spannungsfeldern spielt die Frage nach der Bedeutung von individuellen normativen Orientierungen innerhalb einer Rahmenordnung des Wirtschaftens eine massgebliche Rolle. Die Unterscheidung in eine Ebene der Ordnungen und eine des individuellen Handelns ist verbreitet.<sup>38</sup> *Rahmenordnung* meint hier keine naturrechtliche verstandene Verfasstheit von Gegebenem, sondern die rechtlich und politisch geschaffenen Rahmenbedingungen des Handelns im Hinblick auf Wirtschaften. Die ethisch argumentierende Forderung nach einer (politischen) Regulierung der Wirtschaft, bspw. der Märkte, ist eine ordnungsethische. Eine Form derartiger (Teil-)Ordnungen ist eine Wirtschaftsordnung der Institutionen.<sup>39</sup> Indivi-

---

<sup>36</sup> Hengsbach (2001) 84-88; vgl. den Hinweis auf den US-amerikanischen Wirtschaftshirtenbrief von 1986, s. Kap. 2.8 in der vorliegenden Arbeit.

<sup>37</sup> Vgl. Noll (2002) 92ff. der ähnlich wie Steinmann; Löhr (1994) ein „zweistufiges Legitimationskonzept“ für eine dialogorientierte Wirtschafts- und Unternehmensethik vorschlägt.

<sup>38</sup> Vgl. Herms (2008) 79: Beim dem zum Begriff „Wirtschaftsethik“ geführten Diskurs „handelt es sich entweder um die ethische Qualität des wirtschaftlichen Handelns *in* einer gegebenen Wirtschaftsordnung oder um die ethische Qualität von wirtschaftspolitischen Massnahmen, die sich *auf* eine – nationale oder internationale – Wirtschaftsordnung richten.

<sup>39</sup> Rich präzisiert einleuchtend, dass es zwar Natur- bzw. Schöpfungsordnungen gibt, entscheidend sei jedoch, was der Mensch in kultureller-geschichtlicher Gestaltung aus diesen Gegebenheiten macht. Deshalb versteht er den Begriff „Institution“ übergeordnet. In ihm sind „alle Ordnungen, Einrichtungen und Setzungen, die auf einer menschlichen Veranstaltung beruhen“ enthalten. Vgl. Rich (1991) 49 ff. Ich schliesse mich diesem Begriffsverständnis an. In der Folge tritt die Unterscheidung von Ordnung und Institutionen, etwa im Hinblick auf Makro- bzw. Mesoebene in den Hintergrund.

duelles Handeln im wirtschaftlichen Handlungszusammenhang ist daher grundsätzlich gerahmt von Ordnung und Institutionen.<sup>40</sup>

Aspekte persönlicher Haltungen und individuellen Handelns verbinde ich mit dem Begriff *Tugend*. Individuelle Tugend (im Unterschied zur Tugend kollektiver Akteure<sup>41</sup>) zeichnet sich nach meinem Vorschlag in der vorliegenden Betrachtung dadurch aus, dass ein Akteur bereit ist, ökonomische Sachzwänge kritisch und intersubjektiv zu reflektieren; dass er nach der Lebensdienlichkeit als letztem Zweck des Wirtschaftens fragt ohne vorauszusetzen, diese sei die nichtintendierte Folge des Wirtschaftens überhaupt; dass die moralische Orientierung eines Individuums oder einer Korporation im wirtschaftlichen Handlungszusammenhang in der Erfahrung von Dilemmata evident wird; und dass diese moralische Orientierung die Aufgabe einschliesst, die Instrumentalisierung von Moral für den wirtschaftlichen Erfolg kritisch zu hinterfragen.<sup>42</sup> Eine solche moralische Orientierung kann nicht aus einer ökonomischer Sachlogik oder wirtschaftskritischem Rigorismus abgeleitet werden.

In der Wirtschaftsethik sind folglich zwei Orte der Moral denkbar, nämlich die Rahmenordnung (und die Institutionen) sowie Tugenden bzw. Tugendorientierung.<sup>43</sup> Die Rede von Tugenden als den individualethischen Ort der Moral im Kontext ökonomischen Handelns ist im Anschluss an die Wiederentdeckung des Begriffs der Tugend in der analytischen Moralphilosophie anspruchsvoll.<sup>44</sup> Denn sie verlangt nach Klärung, welche argumentative Bedeutung den Tugenden für die Begründung wirtschaftsethischer Urteile und für wirtschaftliches Handeln zukommt. Die grundlegende Annahme, dass ein an Sittlichkeit orientiertes Handeln im (systemischen) wirtschaftlichen Handlungszusammenhang stets die Gefahr von Wettbewerbsnachteilen und Ausbeutung enthält, setzt tugendhaftes Handeln zu ökonomischer Vernunft auf Distanz.<sup>45</sup> Die hier vertretene Auffassung von Tugend ist eine an Haltungen, Einstellungen und an den Charakter von Akteuren gebundene Sittlichkeit.<sup>46</sup> In der Perspek-

---

<sup>40</sup> Vgl. Coleman (1986); Mieth, Handbuch Ethik, 500-503. Insofern Institutionenethik mit den Inhalten der Institutionenökonomik korrespondiert, orientiere ich mich am Vorschlag von Held; Nutzinger (2006) für eine Allgemeine Institutionenökonomik.

<sup>41</sup> Vgl. Wieland (1999) 71ff. Kollektive Akteure wie Unternehmen aggregieren individuelle Tugenden zu organisatorischen Kompetenzen in den Steuerungsstrukturen (Governance).

<sup>42</sup> P. Ulrich bezeichnet die Funktionalisierung von Moral für wirtschaftliche Zwecke als „normative Ökonomik“. Ulrich (1986) 106-126

<sup>43</sup> Diese Unterscheidung trifft bspw. Homann und leitet daraus ab, dass der systematische Ort der Moral einzig in der Rahmenordnung des Wirtschaftens liegt. Vgl. u.a. Homann; Suchanek (2000) Demgegenüber bildet dieselbe Unterscheidung nach meiner These bei Rich den Ausgangspunkt für die *Vermittlung* der interpersonalen Ethik mit den Ordnungsstrukturen. Vgl. Rich (1990)

<sup>44</sup> Vgl. Borchers (2001) 158. „Zu sagen, was eine Tugend ist oder worin tugendhaftes Verhalten genau besteht, ist deshalb schwierig, weil eine rein behavioristische Bestimmung ‚von aussen‘ nicht funktioniert.“

<sup>45</sup> Diese kulturelle bzw. (dogmen-)geschichtliche Entwicklung bildet für P. Ulrich den Ausgangspunkt, die Re-Integration von tugendorientiertem Handeln in die Ökonomie zu postulieren.

<sup>46</sup> Vgl. die Übersichten bei Rippe/Schaber (1998) und Borchers (2001)

tive einer angewandten theologischen Wirtschaftsethik stehen darum weder Pflichten noch Ziele und Zwecke wirtschaftlichen Handelns im Zentrum. Der Begriff der Tugend wird üblicherweise in Zusammenhang gebracht mit Fähigkeiten, Kompetenzen oder Dispositionen. Dadurch sind Tugenden stets als Gründe oder Motive für ein *Handeln* rekonstruierbar, indem solche auf die Frage nach dem Warum einer Handlung genannt werden. Damit geraten aber viele „Auslöser“ von *Verhalten*, nämlich Intuitionen, Gerichtetheiten, Gefühle, die allesamt in keinem rationalen Begründungsdiskurs Bestand haben, aus dem Blick. In der lebensweltlichen Praxis scheint es plausibel, dass sich Menschen häufig verhalten und leiten lassen ohne im Voraus die vernünftige Begründbarkeit eines Handelns zu reflektieren. Dies ist in theologischer Perspektive von Belang.<sup>47</sup> Den Leitbegriff Tugendorientierung beziehe ich in der vorliegenden Auffassung deshalb auf die individuelle Dimension von Handeln *und* Verhalten. Der Begriff schliesst damit insbesondere jene Aspekte ein, die ein Verhalten im Licht des christlichen Ethos als Ausdruck von Gerichtetheit thematisieren.

Eine solche Tugendorientierung ist deshalb von programmatischen Zuspitzungen zu unterscheiden, wie sie etwa in der Forderung zum Ausdruck kommen, Wirtschaft muss den Menschen dienen.<sup>48</sup> In der Tugend als einem ethischen Grundbegriff ist ein Spannungsverhältnis von Motiven und Ergebnissen von Handeln enthalten. Der Tugendhafte muss daran interessiert sein, dass diese Spannung möglichst gering ist und im praktischen Handeln weitgehend verschwindet. Eine bedeutende Erfahrung, welche die Tugendorientierung stärkt, ist eine argumentative Übereinstimmung von Motiven und Folgen des Handelns. Unterbestimmt bleibt jedoch im wirtschaftlichen Handlungszusammenhang, welches die Kriterien dieser Übereinstimmung sind. Mit Aristoteles kann man sagen, die zentrale Tugend ist die Phronesis, dank der erkenntnisleitend die Reflexion von Motiven und Folgen zur Herausbildung und Stabilisierung von einzelnen Tugenden führt. Wenn also tugendhafte Personen als „Experten für einen guten Umgang mit sich und anderen, Sachverständige für das Gute Leben“<sup>49</sup> bezeichnet werden, dann hat dies mit dem zentralen Motiv des Wirtschaftens wenig zu tun: sich den „Möglichkeiten und Problemen der gesellschaftlichen

---

<sup>47</sup> Die hier in Kürze dargestellten Gedanken stehen der theologischen Ethik von Johannes Fischer im Zentrum. Eine eindrückliche Zusammenfassung hat er anlässlich seiner Abschiedsvorlesung vom 22. Dez. 2011 in Zürich vorgetragen. Vgl. ausführlich dazu Fischer (2012).

<sup>48</sup> Vgl. z.B. der Beschluss der EKD Synode von 2008 als Reaktion auf die Finanzmarktkrise. [http://www.ekd.de/synode2008/pm289\\_2008\\_synode\\_finanzmarktkrise.html](http://www.ekd.de/synode2008/pm289_2008_synode_finanzmarktkrise.html) (Zugriff Jan. 2014). Der Slogan wurde bereits 2005 als Protestaktion gegen das WEF Davos von mehreren evangelischen Landeskirchen in der Schweiz geprägt. Adressat dieser Programme ist indifferent die Wirtschaft (als Ordnungsebene), im Subtext sind aber immer auch Verantwortliche angesprochen, deren fehlende Moral eine lebensdienliche Wirtschaft verhindert. Deutlich wird das ikonographisch, wenn bspw. eine Fusswaschung dargestellt wird.

<sup>49</sup> Vgl. Borchers (2001) 162

Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil“<sup>50</sup> zu widmen. Wenn nämlich die motivationale Struktur eines Akteurs und die Ergebnisse seines Handelns als die zentralen Kennzeichen für das Vorhandensein von Tugend gelten, sind es gerade diese Kennzeichen, die im wirtschaftlichen Kontext so schwierig zu verorten sind. Denn es kommen die Motive für Handeln ökonomisch erst in den Blick, wenn sie als Verfolgen von Interessen und Vorteilsstreben rekonstruierbar werden. Die Ergebnisse des (ökonomischen) Handelns können moralisch zwar durchaus erwünscht sein, allein deren Zustandekommen muss nicht auf Motive und nicht einmal auf entsprechend angelegte Ordnungsstrukturen zurückzuführen sein. Diese theoretische „Beziehungslosigkeit“ von wirtschaftlichem Handeln zu Motiven und Folgen von Handlungen könnte letztlich auch die Schwierigkeiten erklären, der Tugendorientierung im wirtschaftlichen Handeln gebührenden Platz zu verschaffen. Im Folgenden verstehe ich deshalb unter Tugendorientierung das Anrechnen a priori von Haltungen, Überzeugungen und Dispositionen auf die Herausbildung von Motiven und ebenso auf die intendierte Herbeiführung von Handlungsfolgen.

Die grundlegenden Schwierigkeiten, die sich mit der Verwendung des Tugendbegriffs in einer evangelischen Ethik stellen, können hier nur ansatzweise behandelt werden.<sup>51</sup> Gleichwohl ist hier zunächst angenommen, dass - in Abgrenzung zu deontologischen und konsequentialistischen Theorien<sup>52</sup> - Tugenden in den typischen Dilemma-Strukturen des wirtschaftlichen Handlungszusammenhangs eine Option jenseits von Zielen und Prinzipien sein können; nämlich die Bereitschaft und Fähigkeit zur Wahrnehmung von Verantwortung.<sup>53</sup> Tugend stellt so verstanden kein Abbild der Geltung von Normen oder Prinzipien dar, sondern generiert selbst Normatives. Dieser Auffassung steht der Versuch gegenüber, Tugenden als ethische Richtlinien der *Klugheit* in Fällen verfügbar zu machen, in denen Ziele oder Regeln keine hinreichenden Orientierungen abgeben. Grundsätzlich leitet mich die Überzeugung, dass für eine theologische Wirtschaftsethik systematisch die Vermittlung von Tugenden mit (den Restriktionen in) einer Ordnungsstruktur gesucht werden muss.<sup>54</sup> Man kann auch fragen: Wodurch ist eine intrapersonal wie auch interpersonell wirksame Institution gekennzeichnet, welche die ökonomische Rationalität (des Vorteilshan-

---

<sup>50</sup> Vgl. Homann; Suchanek (2000) 5, die mit dieser Herausforderung eine Definition dessen vorschlagen, womit sich die Ökonomik im Kern befasst. Demzufolge wird Wirtschaft interaktionstheoretisch rekonstruiert und die damit einhergehenden Interaktionsprobleme, wie Vorteils-/Nachteils kalkulationen unter den Bedingungen beschränkter Informationen, konfligierender Interessen und unterschiedlicher Anreize etc. diskutiert.

<sup>51</sup> S. dazu Fischer (2002) 105f.

<sup>52</sup> Borchers (2001) 65f. stellt fest, dass Tugenden in fast allen Ethikkonzepten auftauchen, deren Stellenwert aber verschieden angesehen wird.

<sup>53</sup> Verantwortung als Grundkategorie des sittlichen Handelns in der Wirtschaft findet sich u.a. in Wieland (1999), Thommen (2003), Ulrich (1998a), Lunau; Wettstein (2004), Enderle (1991), Nutzinger (1999)

<sup>54</sup> Vgl. Noll (2002) 153-168

delns, der Entscheidung bei knappen Ressourcen) in Dilemmasituationen – unterstützend oder suspendierend – relativieren kann?<sup>55</sup> Eine Institution, die Entscheide erleichtert, motiviert, sittliche Kompetenz erweitert angesichts einer Rahmenordnung, in der viele Akteure deren Schwächen und Lücken zum eigenen Vorteil zu nutzen suchen? Methodisch scheint es mir naheliegend, dafür ein Begriffsverständnis von Tugend vorauszusetzen, das im Handlungskontext Wirtschaft jene Haltungen, Überzeugungen, Handlungen und Verhalten in den Blick zu nehmen erlaubt, die in Dilemmasituationen Aspekte der Lebensdienlichkeit wissentlich, willentlich und stabil präferieren. Methodisch geht es letztlich um eine *Tugendorientierung* der theologischen Wirtschaftsethik, die kritisch zu einer Ordnungsorientierung in Bezug gebracht werden soll. Der theologische Schlüsselbegriff lautet in Anlehnung an Fischer christliches Ethos, dessen Bedeutung es für die „Lebensbedingungen der Gegenwart“ zu entdecken gilt.<sup>56</sup> Damit ist erkenntnisleitend verbunden, dass im Licht des christlichen Ethos aktuelle ethische Fragen zu konkretisieren sind.<sup>57</sup> Die Rede vom christlichen Ethos ist an ein Verständnis von Personsein geknüpft, wonach eine Person ihre Einheit aus der „Teilhabe an einer anderen Geschichte“ gewinnt.<sup>58</sup> Nicht der individuelle Selbstentwurf macht das Personsein aus, sondern die kommunikative Verständigung darauf, wie unser Lebensvollzug im Geist ausgerichtet ist bzw. ausgerichtet sein soll. In diesem Sinn ist der Ethos-Begriff für eine Tugendorientierung in konkreten wirtschaftsethischen Fragen anschlussfähig. In dieser Lesart gewinnt die Wirtschaftsethik von Rich eine zusätzliche Dimension.

## 1.6 Aufbau der Arbeit

Das Ziel der vorliegenden Arbeit besteht darin, Tugendorientierung anstelle der Betonung von Ordnungen als Kernanliegen einer angewandten theologischen Wirtschaftsethik stark zu machen. Zu diesem Zweck zeichne ich das in kirchlichen Kreisen verbreitete Ordnungsdenken bei wirtschaftsethischen Debatten in seiner geschichtlichen Entwicklung nach. Vor diesem Hintergrund kann der in den 1980er Jahren einsetzende wesentliche Anstoss für eine evangelische Wirtschaftsethik bei Rich und Herms daraufhin untersucht werden, inwiefern eine Erweiterung in Richtung Tugendorientierung vorkommt. Grundlegend gehe ich von der Gestaltungsaufgabe und der Gestaltbarkeit in Bezug auf Wirtschaft aus. Doch kann diese Überzeugung im Rahmen einer theologischen Wirtschaftsethik nur dann sinnvoll sein, wenn

---

<sup>55</sup> Weil Institutionen für Akteure in einem grossen Interessens- und Begründungspluralismus grundsätzlich funktional wirksam sind: Lenk; Maring (1996) 8ff.

<sup>56</sup> Vgl. Fischer (2002) 164

<sup>57</sup> a.a.O. 166-195

<sup>58</sup> a.a.O. 177

sie eingeordnet ist in eine theologisch reflektiertes Wirklichkeitsverständnis, wie das explizit bei Rich, Herms und Fischer der Fall ist.

- In Kap. 2, S. 25-107, zeichne ich den historischen und systematischen Verlauf der Vermittlungsbemühungen theologischer Ethik und Ökonomik in der ökumenischen Bewegung anhand ausgewählter Stationen kritisch nach. Dass nach Jahrzehnten intensiver Bemühungen ein Abbrechen der interdisziplinären Diskussion eingetreten und ein Ordnungsdenken überhand genommen hat, ist manchen Umständen zuzuschreiben. Meine These lautet, die ökumenische Bewegung ist an ihrem Anspruch gescheitert, eine erfolgreiche Vermittlung von Ökonomie und theologischer Ethik zu erlangen. Die Argumentationen in dieser Debatte seit deren Beginn 1925 bis in die 1970er Jahre schufen im Verlaufe der Zeit immer weniger Platz für tugendorientierte Begründungen wirtschaftlichen Handelns. Ich bezeichne die daraus abgeleiteten Positionen anhand der Ausrichtung ihrer Forderungen als ordnungsethische Positionen.
- Kap. 3, S. 107-152, beschreibt unter dem Titel Interaktion und disziplinäre Korrelation einen durch Eilert Herms in den 1980er Jahren angeregten Anstoss in der theologischen Wirtschaftsethik. Dieser Versuch eines Neuanfangs ist gekennzeichnet durch die Feststellung, dass weder eine methodische Einheitlichkeit, noch eine theologische Gesellschaftstheorie zur Verfügung stünde und demzufolge keine theologische wirtschaftsethische Orientierung geleistet werden könne. Aus dieser Kritik folgt die Definition der Aufgaben und Anforderungen an eine theologische Wirtschaftsethik in sechs Leitthesen, die Herms an der ersten Tagung der Kolloquienreihe „Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik“ in Mainz/Loccum 1986 vorgetragen hat. Der Begriff der Interaktion richtet den Blick auf die soziale Gestaltung von Strukturen und Institutionen bzw. deren Gelingensbedingungen. In der Analyse der Eckwerte dieser Gestaltung versuche ich die Bedeutung der individuellen Beiträge sichtbar zu machen. Jochen Gerlach definiert im Anschluss an Herms das interdisziplinäre Verhältnis von Ethik und Ökonomie im Modell der Korrelation neu. Er analysiert einflussreiche Ansätze der Wirtschaftsethik in der deutschsprachigen Literatur und fragt nach dem Ertrag für eine theologische Wirtschaftsethik. Als Ergebnis wird deutlich, dass die Leitbegriffe Interaktion (in Bezug auf Gestalten von Wirtschaft) und Korrelation (in Bezug auf das Verhältnis von Ökonomie und Ethik) hermeneutisch einen wichtigen Anstoss für eine angewandte theologische Wirtschaftsethik leisten. Die Tugendorientierung als konkrete Verortung des einzelnen Menschen im wirtschaftlichen Handlungszusammenhang bleibt hingegen unterbestimmt. Im Unterschied



dazu kann die Wirtschaftsethik von Rich dahingehend gelesen werden, dass sie in ihrem grundlegenden Duktus, Urteile über wirtschaftliche Strukturen und wirtschaftliches Handeln zu finden, auf die Tugendorientierung baut.

- In Kap. 4, S. 153-205, bespreche ich die Chancen (inter-)personalen Ethik innerhalb wirtschaftlicher Strukturen und Handlungsbedingungen in der hermeneutischen Optik des christlichen Ethos und versuche dabei, die Erträge aus Kap. 3 fruchtbar zu machen. Im Zentrum steht die Figur der Vermittlung des Sachgemässen und des Menschengerechten bei Rich. Für diese Vermittlung, wie sie sich in der Praxis erweisen könnte, übernehme ich die hermeneutische Optik des christlichen Ethos anhand der drei Aufgabenbereiche theologischer Ethik bei Fischer. Meine Absicht besteht darin, die Konturen für eine theologische Wirtschaftsethik im Anschluss an Rich zu zeichnen. Entscheidend ist dabei, die Konkretion von Maximen in der Unternehmensethik zu denken, die Rich als Inhalt und Thema des dritten Bandes seiner Wirtschaftsethik in Aussicht gestellt hatte. Ich möchte zeigen, dass im Begriff der Grundanliegen die Gestalt des Ethos bei Rich auftaucht und es ihm tendenziell darum geht, eine handelnde Praxis des Bezeugens und nicht des Begründens zu etablieren. Anstelle eines Korrelationsmodells (Gerlach) plädiere ich in der Folge für ein Ethosmodell der theologischen Wirtschaftsethik und stütze mich dabei auf die Feststellung, dass die Grundlagen dazu bei Rich gelegt sind.
- Im Kap. 5, S. 206-213, fasse ich den Ertrag aus der Fragestellung knapp zusammen: Soll das Proprium der theologischen Wirtschaftsethik weiterhin als die Zuordnung von Ethik und Ökonomie begriffen oder sollte das christliche Ethos und sein Potential für eine Veränderung des Wirklichkeitsverständnisses thematisiert werden?

## 2 Die ökumenische Bewegung und die Wirtschaft

Stellungnahmen der Ökumenischen Bewegung und des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK)<sup>59</sup> zu wirtschaftlichen bzw. wirtschaftsethischen Fragen liegen in grosser Zahl vor und sind seit 1925 in Auseinandersetzung mit den in verschiedenen Epochen einflussreichsten Wirtschaftstheorien entstanden.<sup>60</sup> Die Sichtung und Beurteilung des umfangreichen Materials hilft, die Entwicklung der Vermittlung von ökonomischen Theorien mit theologischen wirtschaftsethischen Anliegen zu verstehen.<sup>61</sup> Insbesondere kirchliche Stellungnahmen, die sich auf die ökumenische Tradition berufen, stehen im Bann dieser Entwicklung. Diese ist von einer zunehmenden Entfremdung gekennzeichnet, die zu einer Art gegenseitiger Verständnislosigkeit führte.

Die Entwicklung der ökumenischen Stellungnahmen zu Wirtschaftsfragen lässt sich in vier Phasen unterteilen.<sup>62</sup>

(1) 1925-1948: Die Wirtschaftskrisen forderten die Kirchen in Europa und USA stark heraus. Es fanden intensive Auseinandersetzungen mit Wirtschaftstheorien statt und es wurde um eine theologische Position in Bezug auf diese Theorien gerungen. Zudem war diese Zeitspanne von einer ausgeprägten Zusammenarbeit mit ausserkirchlichen Gruppen und einem interreligiösen Dialog geprägt.

(2) 1948-1966: Diese Phase stand unter dem Stichwort „Verantwortliche Gesellschaft“, der Konstituierung des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Betonung der Entwicklungsproblematik bzw. der über diesem Thema aufbrechenden Kontroversen.

(3) 1966-1978: Zu Beginn dieses Abschnitts fand 1966 die Genfer Konferenz statt, welche eine Abschiednahme vom Modell der „globalisierten verantwortlichen Gesellschaft“ markierte. Die Spaltung zwischen Arm und Reich schien unüberwindbar, zumindest kamen keine Konzepte in den Blick, welche die Drittelung der Welt behe-

---

<sup>59</sup> Einen Überblick über die Geschichte der ökumenischen Bewegung verschaffen Frieling (1992); Neuner/Kleinschwärzer-Meister (2002); Körtner (2005)

<sup>60</sup> Als Anfang der Ökumenischen Bewegung steht die erste Weltmissionskonferenz von 1910 in Edinburgh. Wirtschaft als grosse Herausforderung für die Kirchen wird in der Ökumenischen Bewegung ab 1925 thematisiert.

<sup>61</sup> Stierle (2001) hat umfassend die Geschichte und das Material der Ökumenischen Bewegung aufgearbeitet und den Einfluss von Wirtschaftstheorien auf die ökumenische Wirtschaftsethik verdeutlicht. „Das Verhältnis von Wirtschaftstheorie und Ökumene ist [...] noch kaum systematisch Gegenstand von Untersuchungen gewesen.“ 21

<sup>62</sup> Vgl. Stierle (2001) 18f. Für meine vorliegende Darstellung folge ich nicht dieser Einteilung, sondern setze die Akzente danach, an welchen Anlässen und in welchen Dokumenten die kritisierte Entwicklung artikuliert war.

ben könnten. Die Ökumenische Bewegung interessierte sich noch stark für die Forschung der Ökonomie.

(4) 1979-1992: Letzteres führte zur Bildung einer interdisziplinär besetzten Beratungsgruppe des ÖRK und 1983, an der achten Vollversammlung des ÖRK in Vancouver, zur Eröffnung des Konziliaren Prozesses.<sup>63</sup>

Auf folgende ökumenische Versammlungen und Konferenzen wird im Folgenden – weniger in chronologischer Reihenfolge, sondern thematisch strukturiert – eingegangen:

- Weltkonferenz für Praktisches Christentum (Life and Work) in Stockholm 1925.
- Konferenz des Internationalen sozialwissenschaftlichen Instituts (ISWI) zur „Anwendung christlicher Grundsätze auf die schweren und verwirrenden sozialen und wirtschaftlichen Probleme unserer Zeit“ in London 1930.
- Zweite Weltkonferenz von Life and Work über Kirche, Volk und Staat vom Juli 1937 in Oxford.
- Gründungsversammlung bzw. erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 1948 in Amsterdam.
- Die zweite Vollversammlung des ÖRK vom August 1954 in Evanston/Illinois.
- Vom ÖRK einberufene Studienkonferenz in Thessaloniki 1959.
- Weltkonferenz von Church and Society in Genf 1966.
- Vierte Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968.
- Erste „Konferenz für weltweite Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen“ des vom ÖRK und dem Vatikan ins Leben gerufenen Committee on Society, Development and Peace (SODEPAX) 1968 in Beirut.
- Konferenz von ÖRK und Internationale Christliche Unternehmervereinigung (UNIAPAC) in Rotterdam 1968.
- Veranstaltung des Ausschusses für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden der SODEPAX 1969 in Montreal.
- SODEPAX-Konsultation „In Search of a Theology of Development“ in Carthage/Genf 1969.
- SODEPAX-Kolloquium „Money in a Village World“ 1970 in Genf.
- Ökumenische Konsultation „Commission on the Churches' Participation in Development“ (CCDP) in Montreux 1970 mit dem Report über „Ecumenical Assistance to Development Projects“.

---

<sup>63</sup> Die Zeit seit 1992 bis ca. 2006 könnte als 5. Phase betrachtet werden, die sich unter dem Eindruck der Globalisierung und des „Neoliberalismus“ als eine Entfernung von ökonomischen Argumenten unter Protest charakterisieren liesse. Der Konziliare Prozess war eine wichtige Triebkraft dieser Entwicklung. S. Textsammlung unter <http://www.oikoumene.net/home/> (Zugriff Jan. 2014)

- SODEPAX-Kolloquium „Partnership or Privilege?“ 1970 in Cartigny/Genf.
- Konferenz der Kooperation von CCPD und UIM (C&S) „Wissenschaft und Technologie für eine menschliche Entwicklung“ in Bukarest 1974.
- Fünfte Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975.
- Konsultation von Church and Society über Politische Ökonomie, Ethik und Theologie; Gründung der Advisory Group on Economic Matters (AGEM) in Zürich 1978.

## **2.1 Ausgangslage und Problemstellung**

### **2.1.1 Verständnis von Wirtschaftsethik**

Zunächst soll an die Forschungsanlage von Stierle (2001) angeschlossen werden, weil sie eine wichtige Quelle für das Verständnis von Wirtschaftsethik darstellt, das die gute Ordnung des Wirtschaftens theologisch zu begründen sucht.

Nachdem Stierle der Chronologie folgend die ökonomischen Positionen inklusive der Meinungen von Minderheiten und Gegenströmungen in den Beiträgen aus den Konferenzen und Studien untersucht hat, vergleicht er die theologisch begründeten Aussagen mit ökonomischen Theorien. „In jedem Fall ist intendiert, eine systematische Verortung der angesprochenen Problembereiche in der zeitgenössischen Ökonomie vorzunehmen.“<sup>64</sup> Stierle interessiert, wie hoch der ökonomietheoretische Gehalt der ökumenischen wirtschaftsethischen Stellungnahmen ist. Entsprechend sind seine Leitfragen auf wirtschaftstheoretisch relevante Aussagen bezogen, die sich in den Texten finden lassen. Weiter arbeitet er eine näher auszuweisende Verbindung zwischen solchen Aussagen und den unterschiedlichen ökonomischen Schulen bzw. Theorien heraus. Schliesslich fragt er, ob die Interdisziplinarität darin methodologisch reflektiert sei.<sup>65</sup>

Es geht demnach um die Untersuchung, inwieweit die ökumenische Bewegung mit der Ökonomik kooperiert und inwieweit die Verhältnisbestimmung zwischen Ökonomik, Moral und Theologie reflektiert ist. Die eigentliche interdisziplinäre Hermeneutik und die daraus folgende Beschreibung der Beziehung Ökonomik und Theologie bzw. Ökumene, wie sie bspw. von Gerlach (2002) untersucht wurde, stehen hier nicht zur Debatte.

Stierle überprüfte mit seiner Arbeit drei Thesen: (1) Die ökumenischen Verlautbarungen sind ausreichend ökonomietheoretisch unterfüttert und sachlicher, als sie bislang rezipiert worden sind. (2) Sie lassen sich vor den jeweiligen Kontexten als

---

<sup>64</sup> a.a.O. 19

<sup>65</sup> a.a.O. 17

qualifizierte Anfragen an die Ökonomik lesen. (3) Sie sind eine spezifische Form der Wissensgenerierung und seien als Beiträge zur Wirtschaftsethik unterschätzt worden.<sup>66</sup>

Entscheidend scheint mir nun die Frage, welches Verständnis von „Wirtschaftsethik“ bei Stierle unterstellt ist. Er erwähnt, es gäbe keine von allen beteiligten Disziplinen gleichermassen anerkannte Definition. Mit Verweis auf eine Einschätzung von Edel, dass „Wirtschaftsethik als Reflexion auf Wirtschaft und Moral“ zu verstehen sei<sup>67</sup>, schliesst Stierle diese wichtige Grundlegung mit der Feststellung: „Im Folgenden wird darunter (unter Wirtschaftsethik; W.R.) subsumiert, was eine von Werten, Sachanalysen und Kriterien geleitete Reflexion auf Vorgänge und Zusammenhänge im Bereich der Wirtschaft erkennen lässt.“<sup>68</sup> Obwohl diese Feststellung nicht falsch ist, scheint es mir angebracht, sie als eine Unterbestimmung von „Wirtschaftsethik“ zu bemängeln. In formaler Hinsicht zeigen verschiedene Annäherungen an den Begriff, dass mit einer allseits anerkannten Definition nichts gewonnen ist, sondern dass die Erfassung der Problemlagen und Strategien, wie diese konsensfähig beurteilt werden können, die entscheidende (ethische) Fragestellung trifft.<sup>69</sup> Deshalb steht keine Definition von Wirtschaftsethik im Vordergrund, sondern eine Aufgabenbestimmung. Und an dieser, wie von Homann/Blome-Drees formuliert, ist nach wie vor ein Konzept von Wirtschaftsethik zu messen: „Wirtschaftsethik (bzw. Unternehmensethik) befasst sich mit der Frage, welche moralischen Normen und Ideale unter den Bedingungen der modernen Wirtschaft und Gesellschaft (von den Unternehmen) zur Geltung gebracht werden können.“<sup>70</sup> In inhaltlicher Hinsicht macht diese Ausgangslage den Weg frei, die ökumenischen Texte danach zu untersuchen, welchen eigenständigen Beitrag sie zu dieser Aufgabenstellung leisten. Wenn Stierle in einer seiner Thesen behauptet, die ökumenischen Stellungnahmen seien sachlicher als häufig zugestanden und deshalb unterschätzt worden, dann könnte – so wäre zu vermuten – just dieses Urteil aus einer Unterschätzung der Problemlage selbst herrühren. Damit dieser Verdacht aufgegeben oder erhärtet werden kann, ist es unumgänglich, die ökumenischen Texte und deren Diskussion bei Stierle vergleichend nachzuzeichnen. Der Ertrag besteht im Fall der Erhärtung des Verdachts darin, dass eine Rückbesinnung auf die wirtschaftsethischen Stellungnahmen der ökumenischen Bewegungen für die Restituierung einer Erfolg versprechenden kirchlichen Wirtschaftsethik nicht zu empfehlen wäre. Meine These lautet, dass in den ökumeni-

---

<sup>66</sup> a.a.O. 20

<sup>67</sup> Edel (1998) 19. Edels Annäherungen an eine möglichst präzise Begriffsbestimmung scheinen mir wesentlich differenzierter. Vgl. ebd. 18ff.

<sup>68</sup> Stierle (2001) 21

<sup>69</sup> Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 1 (1999) 30-50, 322-343, 834-883

<sup>70</sup> Homann/Blome-Drees (1992) 14

schen Stellungnahmen eine Versteifung auf ordnungstheoretische Aspekte festzustellen ist und dass dies die theologische Wirtschaftsethik bzw. eine daraus abzuleitende kirchliche Praxis deutlich erschwert.

### 2.1.2 Negative Urteile zur ökumenischen Wirtschaftsethik

In seiner kurzen Bestandesaufnahme sowohl der theologischen wie der ökonomischen Literatur, welche die ökumenischen Stellungnahmen des 20. Jahrhunderts untersuchten, stellt Stierle fest<sup>71</sup>: Insgesamt werde über die ökumenische Wirtschaftsethik ein kritisches bis ablehnendes Urteil gefällt. Eine vernichtende Einschätzung des Ökonomen Wilhelm Krelle habe 1977 in theologischen Kreisen grosse Resonanz gefunden. Krelle bemängelt an den Empfehlungen der Vollversammlungen von Uppsala 1968 und Nairobi 1975, dass die Sicht der Entwicklungsländer in Verkenntung der tatsächlichen Fakten der Entwicklungsproblematik gegenüber jener der Industrieländer dominiere. Das sei insbesondere dem Umstand zuzuschreiben, dass der ÖRK schlecht beraten sei und in den Papieren zu wenig ökonomische Sachkenntnis vorkomme.<sup>72</sup>

Stierle ortet einen verbreiteten common sense in den Kirchen, „wonach es zwischen G. Wünsch (1927) und A. Rich (1984) praktisch keine ernst zu nehmenden evangelischen bzw. ökumenischen Bemühungen um die Wirtschaftsethik gegeben habe.“<sup>73</sup> Genau dies bringt D. Ritschl zum Ausdruck, wenn er festhält, ökumenische Stellungnahmen blieben einem veralteten marxistischen Grundtenor entsprechend häufig in Kapitalismuskritik stecken ohne konstruktive Vorschläge angesichts der grossen theologischen Aufgabe formulieren zu können.<sup>74</sup> Eine angemessene Wirtschaftsethik müsse theologisch verantwortet und ökonomisch reflektiert sein. Im Einwand Stierles kommt zum Ausdruck, dass er sich auf ein Verständnis theologischer Wirtschaftsethik bezieht, das diese Probleme weniger kritisch gewichtet und selbst einem Ordnungsdenken verpflichtet zu sein scheint, was dem „marxistischen“ Einschlag der ordnungspolitischen Forderungen zugeneigt ist. Stierle kritisiert zudem, die den ÖRK und die ökumenische Bewegung beratenden ökonomischen Positionen seien in der Begründung des ablehnenden Urteils nicht erwähnt, geschweige denn komme eine Auseinandersetzung mit ihnen darin vor. Er verweist auf S. Katterle, der den ökumenischen Argumenten (in der CCDP-Studie Genf 1980) eine Nähe zum mo-

---

<sup>71</sup> Stierle (2001) 21-27

<sup>72</sup> Vgl. Albach (1997): Krelle, der sich seit den 1960er Jahren mit kirchlichen Vorschlägen zur sozialen Gerechtigkeit beschäftigte, wirft anhand der Probleme der Umverteilung den Kirchen vor, zu kurzfristig zu denken und dadurch langfristige Nachteile nicht zu erkennen. (6f.) Zudem haben sie den transzendenten Sinn der individuellen Selbststeuerung nicht herausgestellt. (11f.)

<sup>73</sup> Stierle (2001) 23. Er bezieht sich dabei auf eine Einschätzung von Bedford-Strohm, ebd. Anm. 50

<sup>74</sup> Vgl. Ritschl (1994)

dernen Institutionalismus attestiert.<sup>75</sup> Allerdings macht Stierle in seiner Untersuchung die Relevanz der ökumenischen wirtschaftsethischen Stellungnahmen hauptsächlich daran fest, inwieweit diese überhaupt auf ökonomische Theorien Bezug nehmen. Denn er schliesst mit der Feststellung, trotz der Unterschiede der ökumenischen wirtschaftsethischen Stellungnahmen durch ihre Abhängigkeit von den historischen Entstehungskontexten, „immer kam der Integration wirtschaftstheoretischer Überlegungen eine konstitutive Rolle zu.“ Und: „Die Problemorientierung des ökumenischen Sozialdenkens hat ihren wirtschaftsethischen Widerhall darin, dass gesellschaftliche Krisen mit ökonomischem Hintergrund ökumenischerseits auch als wirtschaftstheoretische Herausforderungen aufgegriffen worden sind.“<sup>76</sup>

Im geschichtlichen Durchgang soll nachfolgend die Entstehung dieser „ökumenischen Wirtschaftsethik“ zur Darstellung kommen, die eine Geringschätzung in Teilen der theologischen Wirtschaftsethik erfahren hat.

## **2.2 Die Anfänge einer ökumenischen Sozialethik**

### **2.2.1 Kontroverse um die Reich-Gottes-Ethik in Stockholm 1925**

Die erste geschichtliche Phase steht unter dem Stichwort „Stockholm“. 1925 fanden sich über 600 Delegierte zur Weltkonferenz für Praktisches Christentum (Life and Work) in der schwedischen Hauptstadt ein. Der schwärmerische Einfluss der Social Gospel-Bewegung<sup>77</sup> auf die Konferenzergebnisse ist dominant. Er führte zu einer kontroversen Einschätzung der sozialetischen Relevanz und der theologischen Interpretation des kritischen Anspruchs des Evangeliums auf alle Bereiche des Lebens.<sup>78</sup> Die unterschiedlichen Reich-Gottes-Interpretationen, namentlich zwischen den amerikanischen Vertretern und den europäischen Lutheranern, lösten theologische Spannungen aus, welche bis heute „die kritische Einschätzung der wissenschaftlichen Qualität, der realpolitischen Umsetzbarkeit und der interdisziplinären Verantwortlichkeit wirtschaftsethischer Stellungnahmen vom ‚Typ Stockholm‘“ nähren.<sup>79</sup> In der Folge geriet der Stockholmer Konferenzbericht in die Defensive, paradigmatisch von P. Albrecht geäußert.<sup>80</sup> Nach ihm resultiere das unrealistische und interdisziplinär unverantwortbare Reich-Gottes-Verständnis aus einer problemati-

---

<sup>75</sup> S. Katterle (1989)

<sup>76</sup> Stierle (2001) 420f.

<sup>77</sup> Vgl. Schweiker (1996)

<sup>78</sup> Vgl. Raiser (1994)

<sup>79</sup> Stierle (2001) 29f. Stellungnahmen vom „Typ Stockholm“ sind idealistisch, aktivistisch, damit unrealistisch und können interdisziplinär nicht ernst genommen werden – so das pauschale Urteil in der Rezeptionsgeschichte.

<sup>80</sup> Vgl. Albrecht (1988)

schen theologischen Grundentscheidung, die in Stockholm ihren Anfang nahm und seit den 1970er Jahren erneut die ökumenische Debatte beherrschte.<sup>81</sup> Diese „theologische Grundentscheidung“ wird im Konferenzbericht als Schwärmerei bezeichnet, weil die Reich-Gottes-Vorstellung vor allem für die europäischen Lutheraner zu sehr auf ein weltliches Geschichtsverständnis bezogen wurde.<sup>82</sup> Im Bericht der Kommission I „Die Kirche und die wirtschaftlichen und industriellen Fragen“<sup>83</sup> wird die Ethik als ein ekklesiologisches Thema bezeichnet. Die (damals gegenwärtigen) Verhältnisse im wirtschaftlichen Leben fordern die Kirchen direkt heraus, weil diese mit dem Ideal des Reiches Gottes und der christlichen Verbundenheit der Menschen nicht vereinbar seien. Die Übelstände seien deutlich anzuklagen und es sei zu überlegen, wie die Prinzipien des Evangeliums Liebe, Brüderlichkeit und Gerechtigkeit in der Wirtschaft verwirklicht werden können. In den Konkretisierungen bedeutet dies: Privateigentum soll erlaubt sein, aber nicht Selbstzweck werden; Gewinne müssen in einem gerechten Verhältnis zur Leistung stehen; sämtliche Akteure in wirtschaftlichen Organisationen sollen sich im Geist der Kooperation und Gemeinschaft begegnen und Mitbestimmung wie Gewinnbeteiligung ermöglichen. Als schlimmster Übelstand wird im Bericht neben der Kinderarbeit vor allem die Arbeitslosigkeit hervorgehoben. Die Ökonomik sei gefordert, Ursachen der Arbeitslosigkeit zu beseitigen. Einige an der Stockholmer Konferenz anwesende Ökonomen unterstrichen die Notwendigkeit eines prophetisch-visionären Ansatzes und stellten die ökonomietheoretisch begründete Eigengesetzlichkeit in Frage: Wilhelm Kähler verwies auf die jüngere historische Schule, welche die ökonomischen Gesetze als anschlussfähig an das Evangelium bezeichneten, so A. Wagner und Schmoller. Diese Aussagen<sup>84</sup> deutet Stierle generell als Zustimmung der Ökonomie zu einer prophetisch-visionären Wirtschaftsethik, infolgedessen „die bis heute geltende harsche theologische Kritik der Wirtschaftsethik des Stockholmer Typus“ kein ökonomisches, sondern ein theologisches Problem sei.<sup>85</sup> Die „Christianisierung der sozialen Ordnung“<sup>86</sup> aller Bereiche bleibt allerdings trotz der Forderungen nach Brüderlichkeit – in welchen ein personales Ethos angelegt sein kann – ein Konzept, das nicht auf eine breite oder gar repräsentative Zustimmung der damaligen ökonomischen Ansätze zurückgreifen konnte und insgesamt einem Ordnungsdenken verpflichtet blieb.

---

<sup>81</sup> Der Bericht der ökumenischen Vollversammlung in Nairobi 1975 spricht unter Bezugnahme auf die Konferenz von Stockholm von einer theologischen Neuorientierung. Vgl. Robra (1994)

<sup>82</sup> Deissmann (1926) 134, Vgl. Frieling (1992) 291f. Im Hintergrund dieser Kontroverse standen die unterschiedlichen Einschätzungen der Kolonialisierung durch christliche Länder.

<sup>83</sup> a.a.O. 63-66

<sup>84</sup> Vgl. Deissmann (1926) 175ff.

<sup>85</sup> Stierle (2001) 41

<sup>86</sup> a.a.O. 42



### 2.2.2 Erste Verhältnisbestimmung Wirtschaft und ökumenische Ethik

Aus der Stockholmer Konferenz ging die Gründung des Internationalen sozialwissenschaftlichen Instituts, ISWI, 1927 hervor, welches u.a. die Zeitschrift „Stockholm. Internationale sozial-kirchliche Zeitschrift“ von 1928 bis 1931 publizierte. Die ambitionierte Arbeit wollte die an der Stockholmer Konferenz aufgegriffenen Themen vertiefen um den Kirchen für deren sozialen Dienst ein breit abgestütztes Expertenwissen und die Ergebnisse kritischer Diskussionen zur Verfügung zu stellen.<sup>87</sup> Die Untersuchung der gegen zweihundert Aufsätze von W. Weisse kommt zu einem kritischen Urteil: Der Zeitschrift fehlte eine klare Linie; das ISWI habe keine klare Zielvorstellung gehabt; die Themen der Stockholmer Konferenz seien mit zu viel Mut und Naivität aufgenommen worden.<sup>88</sup> Stierle allerdings erkennt eine Systematik und stellt die starke Tendenz der in der Zeitschrift von unterschiedlichsten Autoren vertretenen Wirtschaftsethik fest, es sei die Ökonomie der Ethik unterzuordnen. Reformvorschläge für eine ethisch verantwortbare Wirtschaft seien in kirchlicher Sicht sehr kritisch zu betrachten, denn letztlich könne unter Berufung auf das Evangelium nur eine Bedarfs- bzw. soziale Planwirtschaft gefordert werden. Die Wirtschaft kann nicht christianisiert werden, sie sei zu materiell orientiert und müsse sich deshalb durch ein entsprechendes Ethos zügeln lassen.<sup>89</sup> Das vom Betriebswirtschaftler H. Töndury formulierte Berufsethos weist allerdings keine Anschlussfähigkeit zu institutionellen und ordnungstheoretischen Ansätzen auf. Die breite Ablehnung des homo oeconomicus zudem wird mit einem Antagonismus von Nächstenliebe und Eigennutz begründet. Vor diesem Befund scheint die Möglichkeit einer Wirtschaftsethik sehr klein, über die man sich interdisziplinär verständigen könnte. Denn insgesamt wird der Eindruck erhärtet, die Diskussionsbeiträge insbesondere der Theologen sind von einem normativ äusserst negativen Bild der Wirtschaft geprägt: Das Wirtschaftsleben sei von Rücksichtslosigkeit und Mangel an Solidarität beherrscht. Die sich hier abzeichnende Verhältnisbestimmung einer theologischen Gewissheit in Bezug zur Ökonomie gewinnt an der vom ISWI in London 1930 durchgeführten Konferenz zur „Anwendung christlicher Grundsätze auf die schweren und verwirrenden sozialen und wirtschaftlichen Probleme unserer Zeit“<sup>90</sup> an Kontur. Das damals sehr grosse Problem der Arbeitslosigkeit stand im Zentrum. Dabei formulierten die Konferenzteilnehmer überwiegend Forderungen nach wirtschaftstheoretischer Erfor-

<sup>87</sup> Vgl. die Zitate aus dem „Programm von Stockholm“ bei Stierle (2001) 46

<sup>88</sup> Vgl. Weisse (1991)

<sup>89</sup> Vgl. Stierle (2001) 56

<sup>90</sup> Dies war das Ziel der Konferenz. Vgl. den Konferenzbericht: Die Kirchen und die moderne Wirtschaftsgestaltung, Konferenz kirchlicher Sozialarbeiter, London 1930, Ökumenischer Rat für Praktisches Christentum, Studien und Dokumente Nr. 4, Genf 1932; zit. nach Stierle (2001) 92-101

schung der Ursachen und der Bekämpfung der Arbeitslosigkeit. Das (keynesianische) Prinzip der staatlich gelenkten Nachfrage wurde in Frage gestellt. Anhand der Antworten zur Frage der Rationalisierung – einerseits als betriebswirtschaftlicher Rentabilitätsaspekt und andererseits als gesellschaftliches Gesamtphänomen, das die göttliche Totalität des Lebens zerbricht – wird „in London 1930 umfassend ein naturrechtliches Verständnis der Wirtschaftstheorie artikuliert.“<sup>91</sup> Das hat zur Folge, dass die ökonomischen Probleme theoretisch für lösbar gehalten werden, sobald „[der] in die Schöpfung unverlierbar eingewobene[n] Plan Gottes“ entdeckt werde.<sup>92</sup> Insofern London 1930 als die Fortsetzung des Geistes von Stockholm 1925 gelten kann, zeigen sich die schon damals vorhandenen Probleme, welche nach meinem Dafürhalten die Skepsis und Ablehnung in der späteren Rezeption begründen. Die kritisierte Interpretation des Reiches-Gottes wird zur festen theologischen (und nicht ökonomischen) Überzeugung, dass langfristig ein Gleichgewicht eintreten werde, wenn sich die Ökonomie in den Dienst des Lebens stellt. Die (einzig) richtige Ökonomie ist in der Schöpfungsordnung enthalten und diese theologische Übergewissheit muss die ökonomische Rationalität domestizieren.

### ***2.3 Kirchliche Selbstkritik und Abschied von einer Reich-Gottes-Ethik***

Der nächste Meilenstein in der ökumenischen Bewegung ist die zweite Weltkonferenz von Life and Work über Kirche, Volk und Staat vom Juli 1937 in Oxford.<sup>93</sup> Die Konferenz wurde von J.H. Oldham derart umsichtig und sorgfältig vorbereitet, dass über den Verlauf der Diskussionen und die Ergebnisse grosses Lob zu vernehmen war.<sup>94</sup> P. Albrecht, der noch die Stockholmer Ergebnisse kritisierte, lobte die Oxford-Konferenz darin, dass ihre Errungenschaft ein theologisches Korrektiv der kirchlichen Belehrung und Moralisierung sozialer und ökonomischer Themen sei. Damit sei eine leidige Tradition gebrochen und ein neuer Typus christlichen sozialen bzw. sozialwissenschaftlichen Denkens geschaffen.<sup>95</sup> Die theologische Ineinssetzung des Reiches Gottes mit einer gerechten sozialen und wirtschaftlichen Ordnung wurde aufgegeben. „Die Wirtschaftsethik wurde auf diesem theologischen Hintergrund eher problem- als zielorientiert entwickelt.“<sup>96</sup> Methodisch geschah dies mit der sog.

---

<sup>91</sup> a.a.O. 100

<sup>92</sup> ebd.

<sup>93</sup> Die weltweiten ideologischen Auseinandersetzungen über Totalitarismus (Kommunismus – Nationalismus) und Rassismus sowie die zunehmende säkulare Entwicklung erschütterte die Kirchen. Vgl. Frieling (1992) 294ff.

<sup>94</sup> Vgl. die Übersicht bei Stierle (2001) 127f.

<sup>95</sup> Vgl. Albrecht (1974); ders. (1988)

<sup>96</sup> Stierle (2001) 131

„Oldham-Methode“. Der Begriff geht auf W.A. Wisser 't Hooft zurück.<sup>97</sup> Im Kern besteht das Vorgehen aus vier Schritten, die den Kirchen erlauben sollten, ihre sozial-ethischen Beiträge in der säkularisierten Gesellschaft vorzubringen: Im ersten Schritt der Urteilsbildung soll zuhause der Kirchen in interdisziplinären Gruppen ein Verstehen der Probleme erreicht werden. Darauf folgt eine Auswahl jener Themenbereiche, in denen das kirchliche Zeugnis notwendig ist, worauf diese dann wiederum interdisziplinär bearbeitet werden. Die Arbeitsergebnisse stehen schliesslich den Kirchen zur Vertiefung und zur Ausgestaltung von Handlungsoptionen zur Verfügung. Der mit diesem Vorgehen verbundene Begriff lautet „Mittlere Axiome“. Für die Wirtschaftsethik gehören dazu: Die Gemeinschaft der Menschen, Bildung und Gesundheit, soziale Fürsorge, Wert der Arbeit, Anerkennung der Erde als Schöpfung. Es handelt sich in christlicher Perspektive um Themen, die normativ belegt werden sowohl aus der Bindung des Glaubens als auch aus den weltlichen Ordnungen. Anstelle von Mittlerem Axiom kann auch von „intermediate criteria“ gesprochen werden.<sup>98</sup> Interessanterweise ist der o.e. bekannteste und sehr gelobte Schlussbericht der Sektion III „Kirche, Volk und Staat in ihrer Beziehung zur Wirtschaftsordnung“ nicht der Oldham-Methode entsprechend entstanden, sondern von P. Tillich und dem befreundeten Ökonomen A. Lowe in einer weinschweren Nachtsitzung verfasst worden.<sup>99</sup> Lowe erinnerte sich Jahrzehnte später an diese Arbeitsnacht und hielt es für grotesk, dass dieser ökonomisch radikale Bericht von der Versammlung überhaupt angenommen worden war.<sup>100</sup> Pikant ist, dass der erste Vorschlag eines Sektionsberichts, der nach der Oldham-Methode, also interdisziplinär, unter Beteiligung u.a. von K. Polanyi, P. Tillich, A. Lowe und F. Karrenberg entstand, in der Versammlung durchgefallen war. Aus einem Briefwechsel in der Vorbereitungsphase<sup>101</sup> wird deutlich, dass sich Lowe gegen Polanyi wandte und dessen Utopismus ablehnte. Lowe war es ein Anliegen, „die echten Elemente des Liberalismus und ihre bleibende Bedeutung“<sup>102</sup> sowie eine dem Liberalismus entsprechende Eigentumsordnung in der ökumenischen Stellungnahme hervorzuheben.<sup>103</sup> Der individuelle Handlungs-

---

<sup>97</sup> Vgl. a.a.O. (2001) 148-150

<sup>98</sup> Vgl. Raiser (1983) 12

<sup>99</sup> P. Tillich gehörte dem Kairos-Kreis der religiösen Sozialisten an und die Ökonomen A. Löwe sowie E. Heimann standen diesem nahe. Der Kreis setzte sich vor allem mit ordnungspolitischen Grundfragen auseinander und beschäftigte sich mit einer kritischen Marx-Rezeption. Theologisch pflegte der Kreis eine von Skepsis getragene Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus, dessen Dehumanisierung der Gesellschaft am wachsenden Proletariat sichtbar geworden sei. Vgl. W. und M. Pauck (1978) 78ff.; Jähnichen (1998) 26-28

<sup>100</sup> Vgl. Stierle (2001) 134

<sup>101</sup> nicht publizierte Dokumentensammlung des ÖRK zu Oxford 1937, zit. b. Stierle (2001) 135

<sup>102</sup> ebd. Vgl. A. Lowe (1990) dessen Vermittlung von individueller Selbstbeschränkung und politischer Freiheit Analogien zu H. Jonas Prinzip Verantwortung aufweist.

<sup>103</sup> Lowe war Verfechter des Kapitalismus und zeitlebens Sozialdemokrat. Seine Hauptfrage richtete sich auf die Funktionsfähigkeit der Marktwirtschaft, die von Menschen gebildet wird, deren Verhalten

spielraum muss möglichst gross bleiben. Aber gerade weil im ökonomischen Zusammenhang das Handeln des Einzelnen wenig beeinflussbar ist, liegt viel Gewicht auf den Institutionen. Sie sind für die Verknüpfung liberalen Handelns und einer sozialen Ausrichtung auf das Gemeinwohl zuständig. Daraus folgen Kriterien für die Beeinfluss- und Gestaltbarkeit der Institutionen. Lowe nahm offenbar eine „in kirchlichen Kreisen weit verbreitete Auffassung [wahr ...] dass die innere Wandlung der Menschen das allein Entscheidende sei und dass es auf die Institutionen eigentlich nicht wesentlich ankommt.“<sup>104</sup> Dieser Auffassung widersprach er und schuf damit eine Voraussetzung, offenbar mit guter Überzeugungskraft, im Schlussbericht die damalige Wirtschaftsordnung kritisch zu analysieren.<sup>105</sup>

### **2.3.1.1 Für und wider den Kapitalismus**

Der Kapitalismus wird dann allerdings grundsätzlich gewürdigt, den Industrialisierungsprozess ermöglicht und die Menschen aus den Beschränkungen der Feudalsysteme befreit zu haben. Er sei geeignet, Knappheit effizient zu überwinden und er habe die Lebenshaltung im Durchschnitt stark angehoben. Zudem habe er zu einer globalen Vereinheitlichung bzw. zu einem Näherrücken der Menschheit beigetragen.<sup>106</sup> In vorherigen ökumenischen Stellungnahmen gab es eine solche positive Würdigung des Kapitalismus nicht: Er habe das Potenzial, Menschen aus wirtschaftlichen Zwängen (Unüberwindbarkeit der Angebotsknappheit) zu befreien und so zu einer gemeinsamen Erfahrung der Menschen beizutragen. Unter dieser Voraussetzung rückt die anschliessende Kritik in ein anderes Licht. Es wurde bestritten, dass die Steigerung der Produktivität dank des Eigennutzdenkens automatisch zu mehr Gerechtigkeit führen werde. Dem Kapitalismus wurde die Schuld zugewiesen, die Zerstörung landwirtschaftlicher Strukturen, die Verelendung der Arbeiter inmitten von Reichtum und die Entwürdigung der Arbeit als Ware zu verursachen. Solche Übelstände wurden mit Hilfe von Gewerkschaften und der Genossenschaftsbewegung durch aufkommende Versicherungen, Schutzvorschriften und progressive Steuertarife abgeschwächt. Doch der gesellschaftlichen Dynamik des kapitalistischen Systems sei es anzurechnen, dass das Wettbewerbsprinzip wegen der Bildung von Monopolen und deren politischen Einflussnahme aufgeweicht worden ist. Ehemalige Kolonialländer entwickelten sich zu Konkurrenten, die Bildung von Weltmärkten war festzustellen und in Folge dessen traten protektionistische Massnah-

---

von Werten, Regeln und kulturellen Eigenarten geprägt und deshalb unkalkulierbar ist. Vgl. Lowe (1968)

<sup>104</sup> Brief von Lowe an H. Schönfeld vom 10.11.1936

<sup>105</sup> Vgl. den Bericht: Kirche und Welt in ökumenischer Sicht. Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford (1937) über Kirche, Volk und Staat. Kirche und Welt, Studien und Dokumente 12. Bd., hrsg. von der Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum, Genf, 1938

<sup>106</sup> Vgl. Schlussbericht Oxford (1937) 163ff.

men in Kraft. Die Entstehung des Sozialismus wurde mit diesen Entwicklungen erklärt. Der Schlussbericht zu Oxford konnte dank dieser Analyse in seinem zweiten Teil eine Differenzierung zwischen dem Kapitalismus als System der Fortschrittsförderung mit dem Potenzial der Befreiung und seiner real existierenden Konterkarrierung vornehmen. Dies wiederum bildet die Ausgangslage für eine christliche Kritik im dritten Teil des Berichts. Wenn also der Kapitalismus ökonomietheoretisch geeignet ist, Armut zu beseitigen, so ist folglich deren Existenz kein ökonomisches, sondern ein moralisches Problem. Die Wirtschaft müsse deshalb auf eine Weise organisiert sein, dass sie gerechten gesellschaftlichen Zielen dient. Gerechtigkeit meint in der logischen Folge Verteilungsgerechtigkeit, und da der Kapitalismus als internationales System mit der Tendenz zur Herausbildung staatsübergreifender Märkte verstanden wird, dürfen die Anstrengungen für mehr Verteilungsgerechtigkeit nicht national beschränkt sein. Mit einem christlichen Verständnis gerechten Wirtschaftens sind insbesondere unvereinbar: (a) Profitsucht, (b) Ungleichheiten, (c) Verantwortungslosigkeit bei wirtschaftlichem Machtbesitz und (d) Verlust eines christlichen Berufsethos. Mir scheint wichtig hervorzuheben, dass sich diese Missstände vor dem Hintergrund der ökumenischen Bejahung des Kapitalismus als ökonomisches Potenzial anders lesen, wie wenn diese Kritik als die Resultate des schlechten Systems „Kapitalismus“ verstanden würde. Deshalb liegt eine normative Unterscheidung beispielsweise zwischen Gewinnstreben und Profitsucht vor. Entsprechende Relativierungen konnten in theologischer Begründung ebenfalls für die Kriterien (b) bis (d) vorgenommen werden.<sup>107</sup>

### **2.3.1.2 Grundlagen theologischer Urteilsbildung: Normen, Folgen und Ethos in der Wirtschaft**

Der Frage nach einer angemessenen christlichen bzw. kirchlichen Intervention wird im vierten Teil des Berichts nachgegangen.<sup>108</sup> Das Liebesgebot verunmöglicht, dass einzelne Exponenten und Verantwortliche der Missstände angeklagt werden können, ohne nicht auch die institutionellen Bedingungen und die Rahmenordnung in den kritischen Blick zu nehmen. Angesichts dieser Vielfalt und Komplexität fallen Antworten nicht leicht. Selbst die Grundentscheidung zwischen zentral verwaltetem oder marktwirtschaftlichem System verlor in der Konferenz an Schärfe, weil eine Reihe von weiteren Aspekten, wie Tempo und Umfang möglicher Veränderungen, an Bedeutung zunahm. Schliesslich sind drei Haltungen zu den Herausforderungen behandelt worden: Reform, Umwandlung des Systems oder dazwischen liegende Konzepte. Die Reform stellt die bestehende Ordnung nicht in Frage, sondern sucht nach

---

<sup>107</sup> a.a.O. 170-175

<sup>108</sup> a.a.O. 175-180

Wegen, wirtschaftliche Macht einer (stärkeren) sozialen Kontrolle zu unterwerfen. Ungleichheiten sollen durch bessere Sozialgesetze verhindert bzw. ausgeglichen werden. Jene Delegierten, die eine Umwandlung bevorzugten, blieben uneinig über die Möglichkeit der demokratischen Realisierung und in der Einschätzung der Gefahr, wirtschaftliche Macht könnte lediglich durch eine schlechte politische Macht ersetzt werden. Der dritte Weg schliesslich sah eine Domestizierung des Kapitalismus in der Genossenschaftsbewegung oder durch die Verstaatlichung einzelner Systembestandteile (z.B. Kreditwesen) vor. Zu allen drei Strategien könne keine exakte Prognose gestellt werden. Zum Teil liege das an den fehlenden wirtschaftstheoretischen Erkenntnissen und zum Teil am theologischen Gebot, kein menschliches Handeln absolut setzen zu dürfen. Der vierte Teil hat einige Grundprobleme einer christlichen wirtschaftsethischen Urteilsbildung und deren Notwendigkeit behandelt, daraus aber keine konkreten Weisungen ableiten können. Solche enthält der fünfte Teil des Schlussberichts.<sup>109</sup>

In ihm findet eine Auseinandersetzung mit der Wirtschaftsordnung statt, und zwar im Hinblick auf deren Veränderbarkeit aus christlichem Glauben. Diese Überlegungen beziehen sich auf die Implementierung eines christlichen Ethos in das wirtschaftliche Handeln. Einerseits kommen politische Entscheidungen für die Ausgestaltung der Rahmenordnung in den Blick, andererseits zielen sie auf den individuellen und den institutionellen Spielraum. Kirchliche Stellungnahmen müssten anerkennen, dass für Weisungen zu wirtschaftstheoretischen Themen keine ausreichende Fachkompetenz vorhanden ist. Es gibt nur drei Bereiche, zu denen die Kirchen sich dank klarer Urteilsbildung äussern sollen: (1) die in konkreten Situationen aktualisierten Normen; (2) die Aufdeckung der Folgen wirtschaftlichen Handelns und (3) das dem wirtschaftlichen Handeln innewohnende Ethos.

(1) An Normen werden aufgezählt: Gemeinschaftsorientierung des Wirtschaftssystems, Ablehnung einer sozialen Aufteilung in Besitzende und Besitzlose, Ermöglichung von Bildung und Erhalt von Gesundheit für alle, Fürsorge bei Arbeitsverlust und ökologische Nachhaltigkeit.<sup>110</sup> Am Beispiel des Eigentums wird die christliche Auslegung gezeigt. Eigentum sei auf Zeit anvertraut und dürfe nicht sozialunverträglich angehäuft werden. Es ist zu unterscheiden zwischen persönlichem Eigentum und Eigentum an Produktionsmitteln. Letzteres ist schnell für Machteinsatz korumpierbar und bedürfe deshalb der politischen Kontrolle. (2) Die sozialen Folgen wirtschaftlichen Handelns sind in statistischen Erhebungen zu erkennen. Aus diesen leiten sich Aufgaben auf der institutionellen Ebene ab. Soziale Folgen werden aber

---

<sup>109</sup> a.a.O. 180-190. Weisungen stehen zwischen der allgemein gefassten Gültigkeit theologischer Grundsätze und sind weniger konkret als Ratschläge hinsichtlich einzelner Programme und Entscheidungen. Vgl. 197

<sup>110</sup> Vgl. a.a.O. 182

seelsorgerlich nur im konkreten Einzelfall sichtbar. Statistiken müssen darum mit einer Haltung des Mitleids gelesen werden. Wenn üble Folgen beseitigt werden sollen, brauche es dreierlei, nämlich das vorbildliche Verhalten Einzelner, der Wandel der Einrichtungen und die geeignete Regelung der rechtlichen Beziehungen. Damit sind drei Ebenen des moralischen Handelns bzw. der moralischen Gestaltung von Interaktionssystemen (Institutionen und Ordnungen) zueinander in Verbindung gebracht. (3) Bemerkenswert scheint mir die Erwähnung, dass sich im wirtschaftlichen Handeln selbst den Christen eine Reihe von Hindernissen zur Realisierung von mehr Gerechtigkeit entgegenstellt. Auch sie sind nicht gefeit vor unbewusst vorgenommen Urteilen und sie können Schlagwörtern oder der Selbstgerechtigkeit erliegen. An diese Feststellungen schliesst sich Teil sechs an. Christen haben sich dafür einzusetzen, dass die kritisierten Missstände in kirchlichen Verhältnissen nicht vorkommen und sie sollen in eigenen Studien das Verstehen wirtschaftstheoretischer Zusammenhänge aufarbeiten. Einzelne können sich überall für bessere Zustände einsetzen und sich in Organisationen mit entsprechenden Zielsetzungen engagieren.

### **2.3.1.3 Fazit**

In Oxford wurde kein Wirtschaftssystem mit einer christlichen Begründung verurteilt. Vielmehr wurde die Aufgabe der Kirchen in den Mittelpunkt gesetzt, eine kritische Analyse aus der Beobachtung von Missständen zu leisten. Die Ökonomie wird nicht direkt für letztere verantwortlich gemacht, sondern sie muss als praktische Wissenschaft die Instrumente zur Erreichung jener Ziele bereitstellen, auf die sich die Gesellschaft diskursiv verständigt hat. Die Zweiteilung in Ziele und Instrumente bzw. in normative und instrumentelle Aspekte des Wirtschaftens wirken offen für Dialog zwischen allen sozialen Kräften. Damit ist impliziert, dass weder ein Staat noch der Markt für sich die Ziele des Wirtschaftens definieren kann oder dass solche Ziele wegen ihrer strategischen und planerischen Konnotationen grundsätzlich abgelehnt würden. Wenn in Stockholm noch deutlich die Kritik an der Wirtschaftsordnung im Vordergrund stand, lag in Oxford mehr Gewicht auf den institutionellen Gegebenheiten und dem persönlichen Handeln. Rahmenordnung, Institution und Individuum müssen zur Realisierung moralischer Normen zueinander in Beziehung gebracht werden. Nichts weniger als die friedliche Neugestaltung der Welt dank eines „echten Verstehens zwischen den Völkern“ unter Berücksichtigung der grundsätzlichen Sündhaftigkeit menschlicher Ordnungen entspricht dem Geist von Oxford 1937.<sup>111</sup> Die Reflexion „mittlerer Axiome“ enthält methodisch ein Element der Beziehungsgestaltung. Es gibt nämlich bspw. zur Frage der Gerechtigkeit von Kontexten und Hintergrundüberzeugungen abhängige Herangehensweisen, die sich wo-

---

<sup>111</sup> Frieling (1992) 318

möglich in den Zielen nicht wesentlich, in den Konzeptualisierungen jedoch deutlich unterscheiden. „Mittlere Axiome“ sind nicht beliebig, da sie als Regeln aus Erfahrungswissen hervorgegangen sind. Als solche sind sie kategorial interkulturell zugänglich, besitzen eine Plausibilität für Entscheidungshilfe und haben das Potenzial, eine Ethik des Dialogs zu begründen.<sup>112</sup> Dies ermöglichte im Schlussbericht von Oxford auf kurzschliessende kirchliche Forderungen an die Wirtschaft zu verzichten. Deswegen konnten theologische Differenzierungen und umfassende ökonomietheoretische Reflexionen erfolgen. Dies dürften für die durchwegs positive Aufnahme der Ergebnisse der ökumenischen Konferenz in Oxford die wichtigsten Gründe sein. Im Widerspruch dazu steht die Würdigung aus heutiger Sicht, „dass aber die veränderte theologische Begründung der wirtschaftsethischen Urteilsbildung [...] überhaupt erst den Fortgang interdisziplinärer Kooperation ermöglicht habe, das bestätigt sich so nicht.“<sup>113</sup> Den Schlussbericht der Weltkirchenkonferenz prägen eine differenzierte Haltung gegenüber Ordnungen und Institutionen, eine moderate Würdigung der Chancen eines kapitalistischen Systems und, gesellschaftspolitisch ausgedrückt, ein liberales Menschenbild.

## ***2.4 Gottes Heilsplan bezeugen in der „Verantwortlichen Gesellschaft“***

Die Ausgangslage für die Gründungsversammlung bzw. erste Vollversammlung des ÖRK 1948 in Amsterdam war geprägt von den jüngsten geschichtlichen Ereignissen von Machtballung, ökonomischer Krise und Zerstörung aufgrund der technischen Entwicklungen.<sup>114</sup> In der Zeit kurz nach Ende des Zweiten Weltkrieges zeigte sich in Deutschland (teilweise ebenso in Österreich) eine sozialwissenschaftliche Theoriekrise. Rasch wird diese mit dem Beginn der schon während der Kriegszeit entwickelten Sozialen Marktwirtschaft der Freiburger Schule überwunden. Dennoch stellte sich die Frage, an welchen ökonomischen Theorien eine ökumenische Wirtschaftsethik in Zeiten der Krisenbewältigung und des Aufbruchs anschliessen konnte, angesichts der Skepsis gegenüber liberalen Konzepten aus der angelsächsischen Theorie-tradition einerseits und gegenüber einem starken Staat andererseits. Überdies war in jener Zeit auch der Umstand zu beklagen, dass viele Wissenschaftler seit Anfang der 1930er Jahre Europa verlassen hatten bzw. mussten und dadurch, verglichen mit den Jahrzehnten zuvor, eine Flaute in der wirtschaftswissenschaftlichen Diskussion eingetreten war.

---

<sup>112</sup> Vgl. Hübner (2003) 118

<sup>113</sup> Stierle (2001) 147

<sup>114</sup> Vgl. Visser 't Hooft (1948) 95ff.



Sowohl die Erfahrungen der Kriegsjahre wie auch der bereits wahrnehmbare Ost-West-Konflikt bildeten den Hintergrund für die Arbeit in der Sektion III „Die Kirche und die Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung“. Kapitalistische wie auch kommunistische Ordnungen seien abzulehnen, ebenso die vermeintliche Alternative von Gerechtigkeit oder Freiheit. Die daraus abgeleitete sozialetische Konzeption in der ökumenischen Bewegung erhielt den Namen „Verantwortliche Gesellschaft“.<sup>115</sup> In dieser Idee „bündeln sich die kritischen und die konstruktiven Überlegungen Amsterdams mit einer bekanntlich grossen Wirkungsgeschichte für die ökumenische Sozialetik nicht nur auf allen sozialetischen Feldern, sondern auch für alle Handlungsebenen, die sich zwischen der persönlichen Verantwortungsübernahme am Arbeitsplatz und der Gestaltung politischer und wirtschaftlicher Ordnungen auf-tun.“<sup>116</sup>

In sieben Kriterien bzw. Axiomen wurden das Individuum und seine Freiheitsrechte ins Zentrum gestellt. Von dort aus müssen Institutionen als Hilfsmittel zur Lebensgestaltung entwickelt werden. Macht und Verantwortlichkeit müssen breit verteilt sein, Ökonomie, Kultur und Politik müssen unabhängig voneinander funktionieren.<sup>117</sup> Im Blick auf den Menschen bedeuteten diese Kriterien theologisch, dass ohne primäre Verantwortung vor Gott keiner weltlichen Macht Gehorsam geschuldet ist. Das Konzept der verantwortlichen Gesellschaft wurde vor kurzem erneut in die Diskussion um kirchliche Strategien im Umgang mit der Globalisierung und ihren Folgen gebracht.<sup>118</sup>

## 2.4.1 Rezeption ökonomischer Theoreme

In weiten Teilen lassen sich Übereinstimmungen zwischen der Idee der verantwortlichen Gesellschaft und dem Ordoliberalismus der Freiburger Schule finden. Dazu gehören etwa der durch klare staatliche Ordnungen geregelte Wettbewerb, leistungsgerechte Löhne, wirtschaftliches Primat der Nachfrageorientierung und Korrektur nicht erwünschter externer Effekte durch die Sozialpolitik.<sup>119</sup> In einem Punkt zeigt sich eine auffällige Abweichung, sowohl zum Ordoliberalismus als auch zu

---

<sup>115</sup> Das Leitbild wurde in Amsterdam so definiert: „Eine ‚verantwortliche Gesellschaft‘ ist eine solche, in der Freiheit die Freiheit von Menschen ist, die sich für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung verantwortlich wissen und in der jene, die politische Autorität oder wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung verantwortlich sind.“ A.a.O. 100

<sup>116</sup> Stierle (2001) 158. Vgl. auch Hübner (2003) 116-119. „Das Leitbild der ‚verantwortlichen Gesellschaft‘ stellt zweifellos einen Ausgangspunkt für eine internationale Ethik sowie eine ideelle Grundlage für eine globale Völkergemeinschaft dar [...]. Damit öffnet sich die ökumenische Sozialetik für Kriterien eines zu schaffenden internationalen Ordnungsmodells.“ ebd. 119

<sup>117</sup> Vgl. a.a.O. 118

<sup>118</sup> Vgl. Hübner (2003)

<sup>119</sup> Vgl. Eucken (1990)

Oxford: Der Amsterdamer Bericht kommt nicht auf das Thema Wettbewerb zu sprechen. Damit ist eine Distanz zum Ordoliberalismus und den damaligen wirtschaftswissenschaftlichen Konzepten der Sozialen Marktwirtschaft geschaffen. Leider fand auch keine dokumentierte Auseinandersetzung in Amsterdam zu diesem Thema statt. Damit legt sich die Vermutung nahe, dass der Wettbewerbsgedanke einem Menschenbild, auf das man sich in Amsterdam implizit einigte, fremd sein muss und dass sich die Entfremdung auf Wettbewerb als ökonomisches Funktionsprinzip ausdehnte. Wie sich herausstellte, blieb es dadurch der ökumenischen Wirtschaftsethik sogar verwehrt, eine rein technisch-funktionale Rolle des Wettbewerbs zu integrieren. Ob diese Auslassung die Wurzel für die nachfolgende Abweisung wettbewerbs- und leistungsorientierter Wirtschaftskonzepte ist oder eine aus anderen Gründen nicht mehr korrigierte Weichenstellung bedeutet, lässt sich kaum evaluieren. Am hilfreichsten ist die Fortsetzung der Sichtung über die wichtigsten Stationen ökumenischer Stellungnahmen mit einem besonderen Augenmerk auf die Behandlung der Aspekte „Freiheit“, „Wettbewerb“ und auf die Frage, wie in kirchlich-theologischer Perspektive ein personales Ethos unter diesen Vorzeichen konturiert wurde. Die Leitidee „Verantwortliche Gesellschaft“ scheint immerhin eine Empfänglichkeit für systemische Zusammenhänge zu markieren, wie sie in Form von möglichen Disparitäten wie Freiheit und Gerechtigkeit, Wettbewerb und christliches Ethos der Nächstenliebe, sowie in der interdisziplinären Kooperation von Ökonomik, Theologie und Ethik gegeben sind. Dazu gehört auch die Art und Weise, wie und mit welchen Argumenten die Handlungs- bzw. Interventionsebenen Ordnung, Institution und Individuum zueinander in Beziehung gebracht wurden.

#### **2.4.1.1 Der Mensch in organisationalen Beziehungen**

In der Vorbereitung der 2. Vollversammlung des ÖRK in Evanston 1954 war das Thema „menschliche Beziehungen in der Industrie“ ein zentraler Aspekt der sozialen Verantwortung in der Wirtschaft. Die Frage, die sich daraus stellte, war, ob der Theorierahmen der Betriebswirtschaftslehre dafür geeignet ist, auf der Mesoebene einen Teil der Anliegen für eine humane Arbeitswelt aufzunehmen. Die Etablierung der Betriebswirtschaftslehre zu Beginn des 20. Jahrhunderts war von Konflikten und öffentlich vorgetragenen Anfeindungen begleitet. Der Betriebswirtschaftslehre wurde die akademische Würde und wissenschaftliche Relevanz abgesprochen, da sie, pejorativ als „Privatwirtschaftslehre“ bezeichnet, in die Nähe zum kaufmännischen Handwerk, allenfalls zu einer betrieblichen Kalkulationslehre gerückt wurde. So stand sie von Anfang an unter dem Erwartungsdruck, praxistauglich und theoretisch sein zu müssen. Die Abwehr gegen die Konsolidierung der Betriebswirtschaftslehre wurde auch damit begründet, dass ein Betrieb keine gemeinwirtschaftlichen son-

dern nur eigennützige Ziele zu verfolgen habe.<sup>120</sup> Jene Wissenschaftler der Betriebswirtschaftslehre, die sich für eine gemeinschaftsorientierte Aufgabe der Unternehmen aussprachen, waren potenzielle Gesprächspartner für die Wirtschaftsethik, da hier das persönliche Ethos in den Blick kommt.<sup>121</sup> Einerseits nämlich um innerhalb der ökonomischen Wissenschaften persönlich die Überzeugung zu vertreten, dass der Mensch nicht bloss als Produktionsfaktor gesehen werden darf und andererseits natürlich, weil damit ein Ort der Moral im wirtschaftlichen Handeln angesprochen ist. Bereits Anfang der 1930er Jahre wurden empirische Erkenntnisse in die Theoriebildung der Betriebswirtschaftslehre integriert: Die sog. Hawthorne-Experimente in Chicago bestätigten, dass die Beziehungen unter den Mitarbeitenden einer Firma und die unterstützenden Betätigungen informeller Gruppen entscheidend zum Output beitragen, und zwar auch dort, wo der Mensch im Sinn eines Produktionsfaktors in effizienzoptimierten Arbeitsabläufen steht.<sup>122</sup> Diese Erkenntnisse befruchteten die Organisationstheorie und führten zur Entwicklung der Human-Relations-Forschung. Leistung und Zufriedenheit am Arbeitsplatz standen fortan in einem evidenten Zusammenhang, Betriebe wurden auch als soziale Organisationen wahrgenommen. Hierbei öffnete sich ein breiter Gestaltungsraum, der sich in der Managementlehre, der Arbeitspsychologie und Organisationstheorie bis heute niederschlug. Für die Studienabteilung des ÖRK nach Amsterdam 1948 bedeuteten diese Erkenntnisse einen Beweis für die zentrale sozialetische Relevanz intakter Beziehungen in der Arbeitswelt. Nicht das Individuum als Produktionsfaktor, sondern Gruppen und ihre Ansprüche müssen in der Betriebswirtschaftslehre in den Blick genommen werden.

#### **2.4.1.2 Ökumenische Wirtschaftsethik im Banne des ökonomischen Theoriestreits**

Betreffend die Volkswirtschaftslehre zeigte sich eine noch komplexere Situation, obwohl sich die Kontroverse im Kern lediglich um die Gleichgewichtstheorie bzw. um die Überzeugung drehte, ob bei gegebenen Rahmenbedingungen die Wirtschaft zu einem Gleichgewicht tendiere, oder ob ein erreichtes Gleichgewicht immer labil bleibe und kontinuierliche Interventionen verlange. Damit ist die Rolle einer staatlichen Konjunkturpolitik bzw. einer keynesianischen Wirtschaftspolitik angesprochen. In dieser Frage waren nicht nur historische Schule und Neoklassik gespalten. Selbst durch die Reformökonomie, der auch A. Lowe und E. Heimann angehörten, ging die Spaltung hindurch. Die Letzteren beiden werden zum „linken Flügel“ der

---

<sup>120</sup> Vgl. H. Ulrich (1970)

<sup>121</sup> Vgl. Stierle (2001) 170

<sup>122</sup> Die Hawthorne-Experimente in den gleichnamigen Werken durchgeführt von E. Mayo et al. wurden in der BWL-Literatur eingehend besprochen. Vgl. Kuhn (1990)

Reformökonomie gezählt und haben, wie gesehen, die ökumenische wirtschaftsethische Urteilsbildung in Oxford 1937 massgeblich beeinflusst. Im Gegensatz dazu hat der „rechte Flügel“, also die Freiburger Schule, die Konferenz in Amsterdam geprägt. Die Geschichte der ökumenischen Wirtschaftsethik in jener Zeit spielte sich paradigmatisch innerhalb der Reformökonomie ab und übernahm auch deren Differenzen direkt. Hervorzuheben ist der Einfluss der jüngeren Historischen Schule auf die ökumenische Wirtschaftsethik. Stierle (2001) hält fest, dass aus drei Gründen dieses Verhältnis nach wie vor aktuell sei: (1) Wie die Historische Schule stand auch die ökumenische Wirtschaftsethik unter dem Vorwurf, theorieloses, rein empirisches ökonomisches Denken zu sein. (2) Bezug nehmend darauf steigern sich die ökumenischen Beiträge zur Wirtschaftsethik häufig in ein Pathos ohne die dahinter liegenden Theorien aufzuarbeiten. (3) Die Aktualität sei besonders dadurch gegeben, dass in jüngster Zeit in der Volkswirtschaftslehre die Impulse aus der Historischen Schule neuen Anklang finden.<sup>123</sup> Für eine genauere Betrachtung der Anfänge ökumenischer Wirtschaftsethik, insbesondere des Konzepts der verantwortlichen Gesellschaft, ist ein Blick auf die geschichtlichen Hintergründe des Vorwurfs der Theorielosigkeit gerechtfertigt.

#### ***2.4.1.2.1 Die Anliegen der Jüngeren Historischen Schule***

Aus der Geschichte der Laissez-faire-Politik im 19. Jahrhundert wurde die Erfahrung gemacht, dass dieses Prinzip zu unmoralischen und verderblichen Folgen für die Gesellschaft führt. Trotzdem fanden sich starke Befürworter des „Manchester“-Prinzips, wonach der Eigennutz als zentrale und stärkste Triebkraft das Wirtschaftsgeschehen zu bestimmen habe. Dadurch rückte die Nationalökonomie in die Nähe naturgesetzlichen Denkens und löste sich von konkreten kulturellen, politischen und geschichtlichen Kontexten. Für die (Jüngere) Historische Schule, die an dieser Stelle mit ihrer Kritik einsetzte, boten weder die restaurative Romantik noch revolutionäre Ansätze (Sozialismus, Kommunismus) eine Lösung, weil sie die Fortschritte des Liberalismus nicht würdigen und in ihren Vorstellungen der Gesellschaften die Menschenwürde nicht ausreichend berücksichtigen. Die Historische Schule wollte empirisch vorgehen, die Wirtschaftstheorie aus den vorfindlichen und statistisch erfassten Tatsachen ableiten und diese mit den erwünschten Effekten vorhandener Theorien vergleichen.<sup>124</sup> Der Grund dafür war, dass die Historische Schule den klassischen Ansätzen vorwarf, ihre Erkenntnisse seien deduktiv und spekulativ entstanden. Die historische Nationalökonomie wollte die Geschichte der menschlichen Kul-

---

<sup>123</sup> Vgl. Priddat (1995)

<sup>124</sup> Vgl. Jahn (1967); Stierle (2001) 180ff. will die Jüngere Historische Schule rehabilitieren und gleichzeitig die ökumenische Wirtschaftsethik jener Zeit von der Kritik entlasten.

tur und den freien Gestaltungswillen in ihre Wirtschaftstheorie integrieren und zu höheren Entwicklungsstufen führen können. Deshalb sei Nationalökonomie eine ethische Wissenschaft. Die Historische Schule lehnte naturgesetzliche Annahmen im Wirtschaftsgeschehen ab, ebenso ein Harmoniedenken und ein negatives Bild vom Staat. Die von ihr erarbeiteten Konzepte sollten vielmehr die Grundlagen für Gesetzgebung, Wirtschaftspolitik und internationale Zusammenarbeit abgeben.

Der Historischen Schule wurde häufig vorgeworfen, sie sei theorielos oder gar theoriefeindlich.<sup>125</sup> Ein anderer Vorwurf kulminierte im Begriff „Kathedersozialismus“. Er betrifft allerdings nicht die ganze Historische Schule, sondern nur jene Richtung<sup>126</sup>, die der sozialen Frage ein besonderes Gewicht zumass. Die Vertreter dürfen korrekterweise nicht als Sozialisten, sondern treffender als Sozialreformer bezeichnet werden.<sup>127</sup> Ihre Ausgangslage waren konkrete soziale Situationen, in welchen sie praktisches Handeln auf der Basis reformerischer Werthaltungen auch als Teil der induktiv vorgehenden sozialökonomischen Wissenschaft sahen. Die Wirtschaftswissenschaften hätten nach Schmoller die Aufgabe, die Institutionen und Geschehnisse des Wirtschaftens zu beschreiben.<sup>128</sup> Schmoller sieht – im Unterschied zum klassischen Liberalismus – wirtschaftliches Handeln einer moralischen Ordnung nachgeordnet. Individuelles Vorteilsstreben soll für ihn nicht durch die Wettbewerbsordnung gezügelt werden, sondern durch Recht und Moral. Das Primat der Ethik ermöglicht erst einen zivilisierten Konkurrenzkampf und damit letztlich eine auf wirtschaftswissenschaftlichen Erkenntnissen aufbauende Entwicklung.<sup>129</sup> Diese Anschauung erfuhr jedoch innerhalb der Jüngeren Historischen Schule Widerstand. Die Kritik am direkten Einfluss einer Werthaltung führte zum „Werturteilsstreit“. Das Konzept der Wert(urteils)freiheit von Max Weber betrifft ein grundlegendes Problem jeder Wissenschaft: Individuen – auch forschende – besitzen Werthaltungen, die ihrem Handeln zugrunde liegen.<sup>130</sup> Diese Werte müssen einer wissenschaftlich

---

<sup>125</sup> Diesem Vorwurf ist J. Schumpeter entgegen getreten, Vgl. Schumpeter (1954) 148ff. Der Vorwurf wird aber bis in jüngste Zeit immer wieder erhoben, Vgl. Ekelund; Hébert (1975)

<sup>126</sup> Dazu zählen Adolph Wagner, Gustav Schmoller und Lujo Brentano

<sup>127</sup> Zwischen dem ökonomischem Konservatismus des Laissez-faire und dem Verlangen nach sozialer Revolution vertrat die Historische Schule stets eine schrittweise Reform, die gesetzlich abgestützt sein muss. Aus diesen Anliegen kam es 1872 zur Gründung des „Vereins für Socialpolitik“.

<sup>128</sup> Vgl. die zusammenfassende Darstellung: Schmoller (1911). Bereits für Bruno Hildebrand, Vertreter der Älteren Historischen Schule, galten ein erfahrungsorientiertes Primat des freien Willens und die Dringlichkeit der Versöhnung von Ordnung und Freiheit. Schefold (2005)

<sup>129</sup> Schmoller unterscheidet zwischen Wettbewerb, den er begrüsst, und einer absoluten Konkurrenz, die es zu beschränken gilt. Vgl. Brandt (1993) 210

<sup>130</sup> Bereits in seiner weit beachteten Antrittsrede „Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik“ in Freiburg 1895 warf er allen damaligen Schulen der Nationalökonomie vor, Werturteile mit Tatsachenaussagen zu vermengen. Vgl. Kaesler (2003) 21f. Der erst später ausbrechende sog. Werturteilsstreit bezieht sich auf vielfältige, schwer abgrenzbare Probleme und betrifft die Grundlagen wissenschaftlicher Methoden, deshalb wohl „erfuhr die Webersche Konzeption der ‚Wert(urteils)freiheit‘ wohl die wirkungsvollste Verzerrung durch Missverständnisse und Trivialisierungen.“ Ebd. 235.

durchgeführten Kritik unterzogen werden; sie dürfen nicht einfach empirisch als gegebene Fakten akzeptiert werden. Werte als handlungsleitende Motive müssen analysiert und Wertekollisionen diskutiert werden. Dies geschieht in vierfacher Weise. (1) Freilegen der inneren Wertaxiome; (2) verdeutlichen, welche Folgen diese Wertaxiome im Allgemeinen auf die Beurteilung von Sachverhalten haben könnten; (3) feststellen, welche Folgen diese Beurteilung für die praktische Stellungnahme zu einzelnen Problemen haben würden; (4) einbringen neuer, bisher nicht beachteter Wertaxiome. Die hypothetische Frage nach der Geltung von rationalen Grundsätzen – wie *würde* gehandelt, wenn dies und dies gelten *würde* – ist methodologisch zentral für die verstehende Soziologie: der subjektive Wert des Handelns soll mit einer (Re-)Konstruktion des Richtigen verglichen werden. Denn für die Forschung gilt, „subjektiv zweckrational orientiertes und am objektiv Gültigen ‚richtig‘ orientiertes („richtigkeitsrationales“) Handeln sind an sich gänzlich zweierlei.“<sup>131</sup> Affektive Aspekte einer Handlung lassen sich als Abweichung von zweckrationalem Handeln erfassen. Demzufolge plädierten Max Weber und Werner Sombart mit dem Konzept der „verstehenden Nationalökonomie“ für eine Trennung von Sein und Sollen in den Sozialwissenschaften.<sup>132</sup> Dieses Verstehen sollte nicht psychologisierend interpretieren, sondern vier Handlungstypen des Individuums unterscheiden, die sich in ihrer sozialen Ausrichtung zu Gemeinschaftshandeln und innerhalb einer reglementierten Ordnung zu Gesellschaftshandeln entwickelt.<sup>133</sup>

Die damalige Dominanz der methodischen Position der Jüngeren Historischen Schule führte zu einer weiteren Auseinandersetzung, dem Methodenstreit. Gegen den „Historismus“ wandte sich die Wiener Schule mit ihrem bedeutendsten Vertreter Carl Menger. Dessen Anliegen bestand darin, der vermeintlichen Theorielosigkeit mit einer klaren theoretischen Position entgegen zu treten. Konkrete Sachverhalte seien Themen der Geschichte und der Statistik, während es die wahre Aufgabe der Sozialwissenschaften sei, die Gesetze aufzuzeigen, welche hinter den Phänomenen stünden und wie diese sich gegenseitig bedingen. Die Entstehungsgeschichte der Nationalökonomie sei eines, ihre Funktionsweise ein anderes. Diese Funktion wurde für Menger und die Wiener Schule mit der Grenznutzentheorie am deutlichsten abgebildet.

---

<sup>131</sup> Weber (1985) 433

<sup>132</sup> Vgl. Sombart (2003)

<sup>133</sup> Zu beachten ist M. Webers Unterscheidung in die Typen zweckrationales, wertrationales, affektuelles und traditionales Handeln. Insofern sind unter Werten auch Zwecke zu verstehen. Vgl. Weber (1985), Soziologische Grundbegriffe, 565ff. Vgl. dazu Schütte (1977) 35ff.

#### **2.4.1.2.2 Der subjektive Nutzen bestimmt den Wert eines Gutes**

Ausgangspunkt für die Grenznutzentheorie ist der methodologische Individualismus, mit dem die Entstehung von Institutionen erklärt werden kann.<sup>134</sup> In der Folge müsse eine Theorie der Volkswirtschaft nicht die Deckung der Bedürfnisse eines Volkes, sondern jene von einzelnen Personen – als eine „Komplikation von Individualwirtschaften“<sup>135</sup> – beschreiben. Die Individualwirtschaften intendieren nicht von sich aus eine Volkswirtschaft, sie bringen lediglich Institutionen evolutionär („organisch“) hervor. Insofern bleiben solche Prozesse immer ungewiss. Sie müssen deshalb für eine politische Gestaltung der Wirtschaft mit willentlich geschaffenen („pragmatischen“) Institutionen kombiniert werden. Neben der Österreichischen Schule bildet die „Lausanner Schule“ (Walras, Pareto) die beiden Richtungen der Grenznutzentheorie. Diese Theorie besagt im Kern, dass die individuellen Präferenzen den Wert eines Gutes bestimmen und zwar in Abhängigkeit von der Anzahl der Einheiten des Gutes. In der letzten Einheit eines Gutes zeigt sich, wie gross ihm ein Individuum den persönlichen Nutzen durch die Akzeptanz eines bestimmten Preises zuweist. Mit diesem einzelnen Gesetz konnten wesentliche Mechanismen der Ökonomie und deren Dynamik, bspw. in der Preisbildung, erklärt werden. Die Lausanner Schule, der neoklassischen Gleichgewichtstheorie zugeneigt, war stärker am Instrumentellen, also an einer „reinen Ökonomik“ interessiert, die sich für ihre Theoriebildung um die Beziehungen ausschliesslich zwischen Gütern kümmerte. Befinden sich diese in einem Gleichgewicht, resultiert ein Wohlfahrtsmaximum, ohne dass die ökonomische Theorie institutionelle Rahmenbedingungen berücksichtigen müsse. Vorausgesetzt sind die Annahme einer umfassenden individualisierten Konkurrenzsituation und sich daraus herausbildende Märkte. Ein Gleichgewicht fliesse aus der Interdependenz sämtlicher wirtschaftlicher Faktoren. So gesehen ist die der neoklassischen Theorie unterlegte Annahme der Nutzenmaximierung problematisch, denn die Nutzenmaximierung basiert auf einem deterministischen Menschenbild, eine freie Wahl im Hinblick auf die Notwendigkeit, allgegenwärtige Knappheit überwinden zu müssen und zu wollen, ist nicht vorgesehen.<sup>136</sup> Die Idee der Knappheit und das dadurch entstehende ökonomische Hauptproblem der Allokation un-

---

<sup>134</sup> Vgl. Menger (1969) „Auch jenes Socialgebilde, welches wir Staat nennen, ist, zum mindesten in seinen ursprünglichsten Formen, die unbeabsichtigte Resultante individuellen Interessen dienender Bestrebungen gewesen. In gleicher Weise könnte dargelegt werden, dass andere sociale Institutionen [...], insbesondere aber auch zahlreiche Institutionen der Volkswirtschaft, ohne jede ausdrückliche Übereinkunft, ohne legislativen Zwang, ja ohne Rücksichtnahme auf das öffentliche Interesse, lediglich durch den Impuls *individueller Interessen* und als Resultante der Bethätigung dieser letztern, entstanden sind.“ (Hervorhebung im Original gesperrt) Drittes Buch, 180

<sup>135</sup> a.a.O. 233f.

<sup>136</sup> Vgl. dazu die Unterscheidung in äussere und innere Autonomie bei Scherhorn (1991) 158: „Die ‚Wirtschaftssubjekte‘ dieser [der neoklassischen; W.R.] Theorie haben ihre Möglichkeit zu freier, selbstbestimmter Entscheidung schon bei der Festsetzung ihrer Nutzenfunktion verbraucht.“

terscheidet die Neoklassik von den vorausgegangenen Theorien und führte in der Folge zu einer angestrebten „Reinigung“ der Ökonomik von historischen, subjektiven und institutionellen, kurz: systemischen Voraussetzungen und Bezugnahmen.

Die Österreichische Schule unterscheidet sich in so weit davon, dass sie stärker handlungstheoretische Aspekte berücksichtigt. Die Welt darf weder statisch noch deterministisch gesehen werden – was die Neoklassik und der Marxismus tun – sondern muss als entwicklungsoffen für die Zukunft gelten. In einer solchen Welt sind subjektive Handlungen und Entscheidungen die Basis für Lern- und Veränderungsprozesse. Dies wiederum mache verständlich, dass Handlungen immer unter begrenztem Wissen erfolgen. Damit ist auf den Kern des Methodenstreits hingewiesen, nämlich auf die Frage, welche Vorstellung von moderner Welt und (ökonomischem) Fortschritt den Positionen vorangestellt ist. Die ökonomischen Theorien geben die Modelle und Empfehlungen ab, mit deren Hilfe die Wirtschaftspolitik zu richtigen Entscheidungen finden kann. Dieses Problem wurde erst von der Neuen Institutionenökonomik behandelt und die Diskussion wird bis in die Gegenwart fortgeführt.

#### ***2.4.1.2.3 Individuelles Handeln und die Entstehung von Institutionen***

Die Grenznutzen-Werttheorie<sup>137</sup> besagt im Weiteren, dass eine wirtschaftliche Realität durch die Kreativität des menschlichen Geistes geprägt ist, indem die individuellen Einschätzungen des Nutzens bestimmte Aktionen hervorrufen. Zum Beispiel die Preisbildung ist auf diese Weise eine nichtintentionale Folge der Wahrnehmung individueller Interessen und der Wert eines Gutes entscheidet sich in der Wertschätzung einer jeweils letzten Einheit. Diese Theorie löste ein Problem der Klassik, nämlich die Erklärung des systematischen Zusammenhangs von Tauschwert und Gebrauchswert anhand des Preises. Der Wert eines Gutes ist entgegen der bisherigen Annahmen nicht von der Arbeit und anderen Produktionskosten bestimmt, sondern vom Preis.

Bereits in der ökonomischen Klassik wurden soziale Gegebenheiten als Resultate nicht-intentionalen Handelns verstanden. Diesen Grundsatz greift Menger auf, wenn er die Entstehung von Institutionen als unbeabsichtigter evolutionärer Prozess erklärt. Eine wichtige Rolle spielen dabei beziehungsorientierte Austauschhandlungen: Akteure setzen ihre Interessen unter Ungewissheit über den zeitlichen Rahmen und über den Erfolg ihrer Bemühungen um. Sie wollen Ungewissheiten in den zwischenmenschlichen Handlungsbedingungen möglichst beseitigen. Also orientieren sie sich an jenen Strategien, Gütern und Handlungsmodellen, die auf dem Markt als die erfolgreichen in Erscheinung treten. Dabei gibt es Pioniere und Nachahmer. Erfolgreiches Verhalten entwickelt sich zur Gewohnheit: die unintendierte und „orga-

---

<sup>137</sup> Vgl. Menger (1969)



nische“ Entstehung von Institutionen stellt sich ein. Eine zweite („pragmatische“) Möglichkeit zur Bildung von Institutionen sah Menger im politischen Aushandlungsprozess. „Die kausal-genetischen Beziehungen zwischen subjektiven Erwartungen, Wertungen und Handlungen im sozialen Umfeld stehen im Mittelpunkt des theoretischen Interesses. Menger hat mit seiner systematischen Begründung des Grenznutzenprinzips, des kausal-genetischen Ansatzes, des methodologischen Individualismus, des sich daraus zwingend ergebenden methodologischen Subjektivismus und der Präferenzreihung die Säulen der modernen Nationalökonomie geschaffen.“<sup>138</sup>

Zwei mögliche Schlüsse zur Bildung von Institutionen lehnte Menger ab: Die nichtintendierte organische Entstehung von Institutionen darf nicht zur Verteidigung einer „Laissez-faire“-Wirtschaftsordnung führen und die intendiert zu schaffende (pragmatische) Institutionen rechtfertigen keine wirtschaftspolitische Überregulierung. Keine der beiden Entstehungsarten von Institutionen sei deshalb überlegen, sondern die Kombination beider Entstehungsprozesse muss beachtet werden. Den Begriff der Institution selbst hat Menger nicht ausführlich entwickelt. Er subsumierte unter diesem Begriff „Socialerscheinungen“, „sociale Gebilde“ und interessierte sich ausschliesslich für deren zweierlei Arten von Entstehung: organisch entstanden oder pragmatisch geschaffen.<sup>139</sup> Der Methodenstreit hat mit der Auseinandersetzung zu Entstehung und Bedeutung von Institutionen wichtige Erkenntnisse für die Diskussion einer neuen Wirtschaft und für die Konzipierung einer Wirtschaftsethik geliefert. Auf welche Weise diese Erkenntnisse für eine ökumenische Wirtschaftsethik genutzt wurden, hatte sich in den darauf folgenden Jahren gezeigt.

### 2.4.1.3 Rückblick und Zusammenfassung

In den 1920er Jahren bildeten sich in der sozialen Krise der Zwischenkriegszeit Ansätze einer Sozialreform, welche sich die Integration der Arbeiterschaft in den Staat zum Ziel setzte. Diese Reformbemühungen lassen sich insofern als „bürgerliche“ charakterisieren, als dass sie eine soziale Revolution zu verhindern suchte und dagegen Selbstverantwortung und Sparsamkeit fördern wollte. Hinter diesen Ansinnen standen die Infragestellungen eines Sozialstaates überhaupt sowie die Konturierung einer paternalistischen Sozialpolitik.<sup>140</sup> In dieser Zeit stellte sich zunächst eine breite Kooperation hinsichtlich dieser bürgerlichen Sozialreform mit der ökumenischen Bewegung, dem Evangelisch Sozialen Kongress, der Gesellschaft für Soziale Reform

---

<sup>138</sup> Kurt R. Leube: [www.mises.de/literatur/leube.html](http://www.mises.de/literatur/leube.html) (Zugriff Dez. 2006); „Das Werk Mengers und seiner Freunde ist zur Grundlage der ganzen modernen nationalökonomischen Wissenschaft geworden.“ Mises (1929)

<sup>139</sup> Vgl. Menger (1969) 140ff.

<sup>140</sup> Vgl. Schulz (1985)

und dem Verein für Socialpolitik ein.<sup>141</sup> Nach wenigen Jahren fand diese Verbindung aber bereits ein Ende und wurde seitens der ökumenischen Bewegung abgelöst durch eine Annäherung an die Reformökonomie, die – hervorgegangen aus dem Kairos-Kreis um P. Tillich und A. Lowe – kein Konzept einer neuen Sozialpolitik, sondern eine Neuordnung der Wirtschaft forderte. Im Zentrum der Reformökonomie standen die Ablehnung der bisherigen Versuche, die soziale Krise zu meistern und demzufolge auch die Ablehnung der klassischen Grundanschauungen. Die Alternative bestand in ordnungspolitischen, später antizyklisch und keynesianisch bezeichneten Massnahmen.<sup>142</sup> Die im Kairos-Kreis versammelten Theologen und Ökonomen verstanden sich als Sozialisten, allerdings in unterschiedlicher Weise. Die dort einflussreichsten (ökonomischen) Protagonisten E. Heimann und A. Lowe, welche über ihr Verständnis des wahren Sozialismus einen Disput führten, lehnten weder Marktwirtschaft noch Privateigentum ab und berücksichtigten deren Historizität. Selbst der unverfälschte Kapitalismus ist menschenfreundlich, insofern er ein System darstellt, das die Gebrauchsgüter in ausreichender Menge erzeugt. Wenn in diesem System allerdings die Arbeiter als Produktionsfaktoren entwürdigt werden, wird eine Korrektur fällig. Für Heimann restituiert der Sozialismus diese Würde, indem durch ihn der Wert „Arbeit“ über das Eigentum, die Leistung sowie den Erwerb gesetzt wird und damit die Sinnentleerung und Verzerrungen des sozialen Lebens bekämpft werden.<sup>143</sup> Lowe war der liberalen Tradition verpflichtet, und auch er verstand unter Sozialismus nicht eine politische Ordnung des Gemeineigentums, sondern eine Wirtschaftspolitik, die demokratisch festgelegte Ziele der ökonomischen Entwicklung vorantreibt. Die Wirtschaftstheorie hat (nachgeordnet) dazu entsprechende Instrumente zu erarbeiten. „Damit bietet Lowe einen wirtschaftstheoretischen Ansatz, der in der Sache die in der ökumenischen Diskussion bis dahin immer wieder anklingende Forderungen der Theologen kongenial aufnimmt: ökonomische Mittel auf Ziele hin auszurichten, welche ihrerseits nicht der ökonomischen Rationalität alleine, sondern gesellschaftlichen Wertentscheidungen verpflichtet sind. Das war von Anfang an das Anliegen einer ökumenischen Wirtschaftsethik.“<sup>144</sup> Soweit mag das in der allgemeinen Art dieser Feststellung nicht zu verwundern, denn das Primat einer demokratisch legitimierten Werteorientierung kann schwerlich bestritten werden. Was mir an Lowes Ansatz hervorstechend scheint, ist die gleichwertige Berücksichtigung von Aspekten, die in der Debatte stets disparat gehandelt wurden: Die Analyse von Strukturen *und* Motiven der Akteure; Empirie *und* Theorie; institutionelle Arrangements *und* eigennutzorientiertes individuelles Han-

---

<sup>141</sup> a.a.O. 194

<sup>142</sup> Vgl. Garvy (1975) und Krohn (1987)

<sup>143</sup> Vgl. Heimann (1931) 161-179, auch Tillich (1962) 16f.

<sup>144</sup> Stierle (2001) 192

deln. Damit wendet er sich gegen neoklassische aber auch gegen ordoliberalen Konzepte.<sup>145</sup> Sein Menschenbild ist kritisch um deontologische und liberale Betrachtungen herum gesetzt. Den methodologischen Individualismus, der mit der Annahme einer Ordnung rechnet, aus der ein Gemeinnutz hervorgeht, lehnte er ab und verwies auf die Notwendigkeit von Verantwortung und Freiheit.<sup>146</sup> Die Pflicht, so könnte man sagen, besteht darin, kritisch und differenziert die liberale Tradition in Abgrenzung gegen den Sozialismus einerseits und den laissez-faire-Kapitalismus andererseits zu reflektieren. Damit lässt sich auch festhalten, dass Lowes Ansatz sämtlichen Ordnungskonzepten mit Skepsis begegnet und solchen jedenfalls ein im Einzelnen verortetes ethisches Regulativ als gleich bedeutend hinzugesellt. Lowe postulierte in diesem Sinn keine nachgeordnete redistributive soziale Verantwortung, sondern eine diskursive Kultur, die soziale Verantwortung in den Allokationsstrukturen ermöglicht.<sup>147</sup> Zum Zweck der Wohlfahrt muss deshalb in einer demokratischen Gesellschaft ein Maximum an Freiheit und Selbstbestimmung bei gleichzeitiger Harmonie mit den gemeinsam bestimmten Ordnungen hergestellt werden. Das liberale Credo Lowes umfasst die Trias Ordnung (auf demokratischen Entscheidungen beruhend), individuelle Sittlichkeit (in dezentralen Strukturen, Freiheit und Verantwortung gründend) sowie Institutionen (die Diskurskultur sichernd und so die beiden erstgenannten miteinander verbindend).

#### 2.4.1.4 Fazit

Das wirtschaftstheoretische Umfeld in diesen ökumenischen „Rezeptionsjahren“ 1925 bis 1948 bestand aus diversen Strömungen, Einflüssen und Positionen. Lowes Beiträge prägten massgeblich die Schlussdokumente von Oxford und beeinflussten die Konzeptdiskussionen bis Amsterdam 1948. Das anspruchsvolle wirtschaftstheoretische und –politische Konzept der gegenseitigen Bezugnahme von Ordnung, Institutionen und persönlicher Moral wurde aber nicht weiter vertieft. Ein solches Konzept wäre für das ökumenische Anliegen der Berücksichtigung von Freiheit, Systembedingungen und institutionellen Ermöglichkeiten von Gerechtigkeit sehr hilfreich gewesen. Die drängenden Fragen nach einer „gerechten Wirtschaft“ im Anschluss an

---

<sup>145</sup> Vgl. Krohn (1984) 60ff.

<sup>146</sup> Vgl. Lowe (1984) 33, Lowe (1965). Zu beachten ist, dass „Verantwortung“ nicht im selben Sinn wie mit dem heutigen individualisierten Begriff der Selbst- oder Eigenverantwortung gemeint ist. Sie richtet sich im Gegenteil auf die Verantwortung für andere. Schon Lowe wandte sich ebd. gegen ein liberales Denken, „soweit es einem überspitzen Individualismus das Wort redet.“

<sup>147</sup> Dies ist ausführlich abgehandelt anhand der Arbeitslosigkeit, deren Ursache – gegen Keynes – im raschen technischen Fortschritt liegen würde. Produktionsweisen müssten aufgrund von konjunkturpolitischen Zielsetzungen demokratisch ausgehandelt werden. Vgl. Krohn (1984) 61, Hagemann; Kurz (1990) 752f., Stierle (2001) 193ff. Vgl. dort auch das Zitat Katterle (Der Bedarf der Wirtschaftswissenschaft an ökonomisch informierter wirtschaftsethischer Klärung, Universität Bielefeld, Fakultät für Wirtschaftswissenschaften, Diskussionspapier 329, 1996).

den Einfluss Lowes wurden dann aber an die Ausgestaltung der Wirtschaftsordnung gerichtet.

Für die ökumenische Wirtschaftsethik bedeuteten die Beiträge der jüngeren historischen Schule noch bis zur ersten Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam 1948 die Referenzgrösse schlechthin. Durch den Methodenstreit erwuchs dieser die Opposition einer sich theoretisch, abstrakt und rational verstehenden Wirtschaftstheorie und durch den Werturteilsstreit entstand die scharfe Unterscheidung von Sein und Sollen in der Nationalökonomie. Beide Auseinandersetzungen wirken sich bis heute aus.<sup>148</sup> Obwohl J. A. Schumpeter 1926 eine Lanze für Schmoller brach und dessen Nationalökonomie als eine Kunst in Abgrenzung zu einer Technik bezeichnete<sup>149</sup>, verlor der Einfluss der Historischen Schule unaufhaltsam an Bedeutung. Erst neuerdings wird an diese „Kunst“ Schmollers erinnert, wenn deren Potenzial hervorgehoben wird, die kulturellen Ressourcen in der Wirtschaft sowohl für eine analytische ökonomische Theorie als auch für eine praktische Wirtschaftspolitik – zur Gestaltung der Institutionen nämlich – zu nutzen.<sup>150</sup> Die Anliegen Schmollers, die ökonomischen Verhältnisse zwischen Staat, Institutionen, Sittlichkeit und Recht in interdisziplinärer Betrachtung zu bestimmen, gewinnen wieder an Aktualität.<sup>151</sup> Priddat (1995) legt nahe, dass für Schmoller die Institutionen nicht mit der (ökonomischen) Rationalität der Akteure korrespondieren, sondern mit deren Sittlichkeit („Habitus“). Diese bilde eine Regelkonformität aus, was wiederum die Erwartungssicherheit wechselseitig bestärke.<sup>152</sup> Damit wird die anreiztheoretische Rationalität des Individuums in der neoklassischen Sichtweise weitgehend negiert, und die Rationalität in ein Austausch- und Lernprozess zwischen geschichtlich gewachsenen Institutionen und der Sittlichkeit des Individuums verwiesen. Schmoller erkannte dies offenbar in den sozialen Gegebenheiten. Die Folge davon – wenn der Versuch nicht gescheitert wäre – hätte zum einen zu einem erweiterten Verständnis des Allokationsprozesses in der Wirtschaftstheorie geführt, weil die kulturellen Ressourcen eine wichtige Rolle spielen und zum zweiten eine Harmonisierung von Theorie und Politik des Wirtschaftens bewirkt.<sup>153</sup>

---

<sup>148</sup> Vgl. die Darstellung der „Wirkungsgeschichte“ der Historischen Schule bei Rieter (1994) bes. 146ff.

<sup>149</sup> Vgl. Schumpeter (1954) 163. Schmollers Nationalökonomie sei eine Kunst gewesen, indem sie zuerst das Problem der Werturteile und der Regeln der sozialen Ordnung angesprochen hat, die dann optimal technisch realisiert werden sollte.

<sup>150</sup> Priddat (1995) 99

<sup>151</sup> Vgl. a.a.O. 278

<sup>152</sup> a.a.O. 289ff.

<sup>153</sup> Vgl. a.a.O. 99

## 2.4.2 Das neue Theoriekonzept

Der Bericht der III. Sektion in Amsterdam stand schliesslich ganz im Zeichen der Auseinandersetzung mit der „Sozialen Marktwirtschaft“. Die Erfahrung der Unfreiheit stellt den geschichtlichen Hintergrund des Konzepts dar, das als offener Theorierahmen verstanden wurde. In den Jahren des Widerstands in Deutschland haben Ökonomen und Theologen im „Freiburger Kreis“ ihre ordoliberalen Auffassungen einer unter den Vorzeichen individuelle Freiheit und staatliche Steuerung zugunsten des sozialen Ausgleichs stehende Wettbewerbswirtschaft zusammen getragen.<sup>154</sup> Eine zentralistische Organisation der Wirtschaft wurde abgelehnt, im Zentrum steht nach den Erfahrungen der Menschenverachtung in allen Belangen der individuelle eigenverantwortlich wirtschaftende Mensch.<sup>155</sup> Weil moralische Appelle an die Wirtschaft nicht ausreichen, muss der Staat die partikularen Einzelinteressen zugunsten des Gemeinwohls eindämmen.<sup>156</sup> In den Zuständigkeitsbereich der Wirtschaftssteuerung gehören Währungspolitik, Finanzwirtschaft und Wettbewerbsordnung. Letztlich geht es um eine Verbindung von Markteffizienz und ausgleichender sozialer Gerechtigkeit oder anders gesagt: Um die Herstellung und Sicherung des sozialen Friedens mit marktwirtschaftlichen Mitteln. Das ordnungspolitische und ökonomische Interesse der Ökumene stimmte weitgehend mit dem Konzept der Sozialen Marktwirtschaft der neoliberalen Freiburger Schule überein. Letztere entwickelte das Konzept einer Wettbewerbsordnung, die Ökumene das Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft“. Bei beiden handelt es sich um eine Konstruktion des dritten Weges zwischen freier Wirtschaft und staatlicher Planung. Allerdings blieb im Bericht Skepsis gegenüber einer Wettbewerbsordnung im Sinne der Sozialen Marktwirtschaft bestehen. Sie drückte sich darin aus, dass sie sich einer grundsätzlichen Zustimmung zu einer Wettbewerbsordnung entzog und dennoch das Konkurrenzprinzip nicht verurteilte. Diese Differenz zeigt symptomatisch einerseits die Präferenz für ein ordnungstheoretisches Konzept und andererseits die Ambivalenz gegenüber einem Menschenbild, das systematisch mit der legitimen Durchsetzung von Einzelinteressen rechnet. Die Tragweite dieser Faktoren bestimmen theologische und kirchliche Stellungnahmen zu wirtschaftlichen Fragen bis in die Gegenwart. Aus diesem Grund lohnt es sich, die dogmengeschichtliche Entscheidung jener Zeit näher zu betrachten. Zum besseren Verständnis soll zunächst auf mögliche Missverständ-

---

<sup>154</sup> Dem Freiburger Kreis gehörten u.a. Dietrich Bonhoeffer (der massgeblich an der Verfassung der Denkschrift „In der Stunde Null“ von 1942 beteiligt war), Helmut Thielicke, Otto Dibelius, Walter Eucken, Franz Böhm, Konstantin von Dietze u.a. an. Vgl. zu Geschichte und Wirkung: Reichmann (2004) 85-91; Honecker (1997) 90ff.

<sup>155</sup> Vgl. Bonhoeffer-Kreis (1979) 91. Freiheit und soziale Gerechtigkeit waren die beiden grossen sittlichen Ziele, Vgl. Müller-Armack (1981b) 90ff.

<sup>156</sup> Vgl. Roser (1998) 1-18 mit einer Übersicht über den Forschungsstand.

nisse in der Begrifflichkeit eingegangen werden. In der theologischen Literatur wird das Konzept der Sozialen Marktwirtschaft häufig mit der Freiburger Schule gleichgesetzt und mit der neoliberalen Strukturanpassungspolitik (Neoliberalismus) kontrastiert.<sup>157</sup> In der ökonomischen Literatur werden diese dogmengeschichtlichen Zusammenhänge anders dargestellt. Den Hintergrund dafür bildet der Verzicht auf eine Gesellschaftsutopie. Die Aggregation der individuellen Interessen steht unter der Annahme des methodologischen Individualismus. Daraus folgt, dass die Summe der Einzelinteressen nicht als Gemeinschaftsinteresse interpretiert werden kann. Vielmehr bleibt der Prozess offen. „Neu“ an diesem Liberalismus ist die konstituierende und regulierende Funktion des Staates, die darin besteht, eine wirtschaftspolitische Ordnung gegen das Laissez-faire zu gewährleisten. Makroökonomisch drückt sich das besonders deutlich in der monetären Steuerungsabsicht aus – die Neutralität des Geldes verschwindet. Die Spielarten dieses Neoliberalismus versus den Altliberalismus heissen bekanntlich Ordoliberalismus der Freiburger Schule, Wiener Schule und Chicagoer Schule. Die Soziale Marktwirtschaft wird als eine ordoliberalere Wettbewerbsordnung verstanden, die zusätzlich christliche bzw. humanistisch-soziale Ergänzungen enthält. Solche „Ergänzungen“ wiederum werden von der Wiener und der Chicagoer Schule abgelehnt.

#### **2.4.2.1 Individuelle Freiheit - dem Ganzen verpflichtet**

Im Konzept der Sozialen Marktwirtschaft von Walter Eucken sind Form und Prozess des Wirtschaftens unterschieden. Der Staat hat in der Ordnungspolitik die Formen zu bestimmen, sich aber aus den Prozessen herauszuhalten.<sup>158</sup> Seine Konzeption sucht den Streit zwischen Historischer Schule und Neoklassik mit der Verbindung von Empirie und Theoriebildung zu überwinden: Erst eine genaue Analyse der Probleme führt zur Entwicklung theoretischer Methoden.<sup>159</sup> Mit der Suche nach einem angemessenen Urteil wollte Eucken den Werturteilsstreit zwischen Schmoller und Weber überwinden.<sup>160</sup> Seine ordnungspolitische Argumentation richtet sich insbesondere gegen den Wertedezisionismus' Webers.<sup>161</sup>

Das wirtschaftliche Konzept des homo oeconomicus, das die Befriedigung von Bedürfnissen unter Restriktionen meint, ist als Mittel zu verstehen. Ob es ethische Implikationen enthält, ist irrelevant. Also besteht kein Widerspruch zwischen individuellen und gemeinschaftlichen Interessen, insofern diese lediglich zwei Aspekte desselben Prinzips darstellen. In den verfolgten Zielen dagegen können wesentliche

---

<sup>157</sup> Vgl. exemplarisch – hier für die katholische Soziallehre: Dölken (1992)

<sup>158</sup> Vgl. Eucken (1948)

<sup>159</sup> Vgl. Eucken (1989) 69-126

<sup>160</sup> Renner (2000) 12ff.

<sup>161</sup> Pies (2001) 54-68

Divergenzen liegen. Aus diesem Grund müssen die ordnenden Kräfte den Wettbewerb beeinflussen können, ohne direkt in das Wirtschaftsgeschehen einzugreifen. Die Ordnungspolitik des Staates verhindert beispielsweise die Gruppierung von wirtschaftlicher Macht. Da der Markt keine soziale Gerechtigkeit produziert, muss die Rahmenordnung des Wirtschaftens Ungerechtigkeit verhindern. Die Ökonomik liefert jene Erkenntnisse der Wirklichkeit, die zur Gestaltung der Wirtschaftsordnung benötigt werden. Schliesslich sollen und müssen sich auch die Kirchen an der Gestaltung der Ordnungen beteiligen. Für das Ziel einer freien und gerechten Gesellschaft müssten alle ordnenden Kräfte kongruent wirksam werden.<sup>162</sup> Das wirtschaftliche Prinzip in seiner Sachgesetzlichkeit sowie die ordnenden Kräfte weisen eine komplexe Interdependenz auf und verlangen deshalb nach einer interdisziplinären Kooperation innerhalb der Wettbewerbsordnung. Für Eucken sind alle Bestrebungen, solche Ordnungen zu gestalten, die nicht interdisziplinär mit der Wettbewerbsordnung und also mit dem wirtschaftlichen Prinzip harmonieren, erfolglos.<sup>163</sup> Konstitutive Faktoren der Wettbewerbsordnung sind u.a. ein starke Währungs- und Wirtschaftspolitik, freie Märkte, Vertragsfreiheit und Privateigentum. Gemessen an den Zielen – übergeordnet steht eine freie und gerechte Gesellschaft – sind Situationen zu erwarten, die korrigiert werden müssen. Die dafür zuständigen Regulierungsmassnahmen bestehen aus der Verhinderung von Kartellbildung, einer Steuerprogression, einer Internalisierung externer Effekte und eines garantierten Minimallohnes. Diese Regulierungen greifen nach Bedarf direkt in die Konkurrenzmechanismen ein und begrenzen präskriptiv mögliche Auswüchse.

#### **2.4.2.2 Vorbehalte gegen Wettbewerb**

Obwohl Euckens Konzept einer Sozialen Marktwirtschaft einigen Einfluss auf den Amsterdamer Bericht ausübte, blieb eine wichtige Differenz in Bezug auf das Verhältnis von sittlicher Haltung und Wettbewerbsordnung bestehen. Für Eucken gehört die sittliche Haltung integriert in die Ordnung, da sie losgelöst von dieser wirkungslos bleiben müsse. Für die Amsterdamer Erklärung gefährdet jede Wettbewerbsordnung die Sittlichkeit des Menschen. Wettbewerb als Grundsatz einer wirtschaftlichen Ordnung zu bejahen, blieb der Amsterdamer Erklärung in der Folge unmöglich. Dennoch kam auch keine Verurteilung des Konkurrenzdenkens zustande. Die indifferente Haltung der Amsterdamer Erklärung zu Wettbewerb und Kon-

---

<sup>162</sup> Vgl. Eucken (1990), 347, 350

<sup>163</sup> a.a.O. 348f. lehnte Eucken die Ordnungstheologie E. Brunners ab. Sie sei nicht interdisziplinär genug verankert.

kurrenz kann in Anlehnung an Müller-Armack erklärt werden.<sup>164</sup> Die Soziale Marktwirtschaft als Wettbewerbsordnung soll eher als eine kulturelle Leistung, denn als ein technisches Gefüge zu verstehen sein. Insofern unterscheidet sich der Ordoliberalismus vom Neoliberalismus der Chicagoer Schule, der in seiner monetaristischen Ausprägung deutlich instrumentellen Charakter aufweist und regulative Ideen zur Gesellschaftsordnung dezidiert ausschliesst. Die Amsterdamer Erklärung bejaht wohl ein Gesellschaftsmodell, in welchem aus ökonomischer Sicht der Wettbewerb ein zentraler Antrieb des Handelns bildet. Sie bejaht aber keine „technokratisch interpretierbare Wettbewerbsordnung“<sup>165</sup>, in welche die sittliche Haltung der Menschen einfügbar bleibt und dadurch das Potenzial der Widerständigkeit gegenüber Wettbewerb überhaupt verlieren würde. Ein zweiter Grund für die Zurückhaltung resultiert aus einer kategorialen Differenz zwischen der (ökonomischen bzw. wirtschaftspolitischen) Wettbewerbsordnung und dem (sozialethischen) Modell der verantwortlichen Gesellschaft. Während die einmal getroffene Entscheidung für die Wettbewerbsordnung fortan die Einhaltung von Regeln verlangt, orientiert sich ein sozialethisches Gesellschaftsmodell an den Ergebnissen der getroffenen Massnahmen. Das Konzept der verantwortlichen Gesellschaft muss sich die Möglichkeit offen halten, Regeln und Ordnungen so zu ändern, dass die Ziele des Wohlergehens erreicht werden. Der Entscheid für die Wettbewerbsordnung dagegen nimmt in Kauf, dass ebendiese Ordnung Absolutheitsansprüche stellt. Verantwortung könnte dann nur im Rahmen des regelkonformen Handelns wahrgenommen werden. Die „Verantwortliche Gesellschaft“ soll aber souverän bleiben gegenüber jeglicher so gearteten Ordnung.

### **2.4.3 Ausblick theologisch: Konzept der verantwortlichen Gesellschaft und die Herausforderung der Globalisierung**

Hübner (2003) sucht im Konzept der verantwortlichen Gesellschaft den Anschluss für den theologischen und kirchlichen Beitrag zu finden, eine Globalisierung mit menschlichem Antlitz zu bewirken. Die historische Analogie stellt er mit der Feststellung her, dass das Leitbild der verantwortlichen Gesellschaft „eine christliche und theologische Antwort und Handlungsperspektive für die Weltgestaltung unter dem Vorzeichen wachsender internationaler Beziehungen und grösser werdender globaler Risiken“ gewesen sei.<sup>166</sup> Damit ist das Leitbild auch als eine Antwort auf eine zunehmende Bedrohung durch technische, politische und ökonomische Macht-

---

<sup>164</sup> Vgl. Müller-Armack (1981b) 336ff. Die Marktwirtschaft muss als offenes System mit frei spielender wirtschaftlicher Dynamik gedacht werden. Hier entsteht aus der neoliberalen Überzeugung die Vorstellung einer ökonomischen Technik, die letztlich den Menschen „beherrscht“.

<sup>165</sup> Stierle (2001), 204

<sup>166</sup> Hübner (2003) 191f.



konzentration zu verstehen. Steckt im Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft“ das Potenzial, den Gefahren des Partikularismus und Fundamentalismus, ausgelöst durch die Globalisierung in der Gegenwart, theologisch und kirchlich entgegen zu treten? Kann das Konzept die sozialetische Grundlage abgeben für eine gemeinsame wirtschaftsethische Position der Kirchen? Diese Fragen haben nicht nur ihre systematische, sondern auch eine historische Relevanz. In beiden geschichtlichen Situationen wird die Herausforderung wahrgenommen, eine neue Ordnung einzurichten, die mehr soziale Gerechtigkeit bzw. die Durchsetzung der Menschenrechte hervorbringen soll.<sup>167</sup> Für die Diskussionen in Amsterdam galt im Grundsatz, dass der kirchliche Ökumenismus mit dem säkularen Internationalismus kooperieren müsse. Pointiert hält Hübner fest: „Es rächt sich heute, dass der Begriff der ‚verantwortlichen Gesellschaft‘ [...] durch ein utopisch-prophetisches Denken in der ökumenischen Diskussion ersetzt wurde.“<sup>168</sup> Heute müsse der grundlegende Ansatz dieses Leitbildes wieder aufgenommen und weiterentwickelt werden.

Der Begriff der Verantwortung ist in der Erklärung des ÖRK eng an ein Verständnis von Freiheit geknüpft, welche nicht im Sinn eines negativen Freiheitsbegriffs die Freiheit des Einzelnen gegenüber Staat oder Gemeinschaft meint. Vielmehr müssen die Menschen Freiheit erlangen, um Verantwortung für Gerechtigkeit und eine Rahmenordnung wahrnehmen zu können. Wer politische oder ökonomische Macht besitzt, muss sich in dieser Rahmenordnung vor Gott und den Menschen verantwortlich fühlen.<sup>169</sup> Für einen Christen sei die Verantwortung als „autonomes Subjekt“ aus der Gottebenbildlichkeit erschliessbar, welche in der geschenkten Freiheit zur Gestaltung des Lebens konkret wird. Selbst wer diese Freiheit missbraucht und in der Wahrnehmung der Verantwortung versagt, erfährt im Rechtfertigungsgeschehen die Bestätigung der Gottebenbildlichkeit. Für Nicht-Christen bleibe im Konzept der verantwortlichen Gesellschaft die Verknüpfung von Freiheit und Verantwortung dadurch einsichtig, dass gesellschaftliche und ökonomische Zwänge zugunsten der freien individuellen Entfaltung überwunden werden müssen. Was einzig Christen von Nicht-Christen trenne, sei die Beziehung zum Unbedingten in der Begründung der Verantwortung.<sup>170</sup> Die historische Dimension im Leitbild des ÖRK von 1948 liegt in der konsequenten Erweiterung der Verantwortung auf eine internationale Ordnung. Die verantwortliche Gesellschaft nimmt den Einzelnen in seiner Verantwor-

---

<sup>167</sup> Die Suche nach einer internationalen Ordnung auf der Basis einer ideellen, die Völker einigenden Grundlage, war zu Beginn der 1940er Jahre heftig entbrannt. Die Atlantik-Charta (1941) und die Gründung der Vereinten Nationen (1942) waren die einflussreichsten politischen Projekte, ein internationales System zu errichten, welches dank der Pflege gemeinsamer Prinzipien in Politik und Wirtschaft zur globalen Völkergemeinschaft führen soll.

<sup>168</sup> ebd.

<sup>169</sup> Vgl. Visser't Hooft (1948) Bd. 1, 60

<sup>170</sup> Vgl. Hübner (2003) 192f.

tung an seinem Ort in die Pflicht und will ihn gleichzeitig mit der Konstituierung von institutionellen bzw. organisationalen Strukturen mit globaler Wirksamkeit unterstützen.<sup>171</sup> Konstitutiv wurden in Amsterdam sieben „Axiome“ festgehalten:<sup>172</sup>

(1) Die Freiheit des Menschen, nicht nur als individuelles Recht, sondern als Gewissensfreiheit verstanden, welche dem sittlichen Fortschritt der ganzen Gesellschaft dienlich ist. (2) Freier Zugang zu Informationen und Meinungsäusserungsfreiheit. (3) Achtung des Einzelnen unabhängig von seiner Zugehörigkeit zu Rasse oder Klasse. (4) Institutionen dürfen keine Instanz um ihrer selbst Willen, sondern nur unterstützend für die Gestaltung des persönlichen Lebens sein. (5) Macht und Verantwortlichkeit müssen breit gestreut sein. (6) Gegenseitige Unabhängigkeit von ökonomischen, kulturellen und politischen Betätigungen als Abwehr eines omnipotenten Staates. (7) Gleichmässige Verteilung von Verantwortung und materiellem Lohn aus der „gemeinsamen internationalen“ Unternehmung.

Was an diesem Programm auffällt, ist die Idee eines internationalen Ethos in Bezug auf Freiheit und Verantwortlichkeit, das auf einem liberalen Verhältnis von Staat bzw. Institutionen und Individuum beruht. Die Rechte des Individuums sollen geschützt, Macht und Güter möglichst breit – und dadurch gerecht – verteilt sein. Wegen der internationalen Anschlussfähigkeit und der impliziten Bezugnahme auf die Menschenrechte postuliert Hübner eine Weiterentwicklung des Konzepts der verantwortlichen Gesellschaft als Antwort auf die heutigen Herausforderungen der Globalisierung, und zwar als eine, welche die „Kriterien eines zu schaffenden internationalen Ordnungsmodells“ liefert.<sup>173</sup> Die Diskussion einer Ordnung bleibt hier die vorherrschende Option. Die Bestandesaufnahme der Stellungnahmen des ÖRK zu den Globalisierungsprozessen seit Beginn der ökumenischen Bewegung bis zur achten Vollversammlung in Harare 1998 schliesst Hübner mit der Feststellung, dass die Suche nach einer internationalen Wirtschaftsordnung in „Ratlosigkeit und Resignation als Wegweisung, Hoffnung und Gestaltungswillen“ endete. Die Position verharret „im Aufruf zum Widerstand gegen die fortschreitende Globalisierung.“<sup>174</sup> Dass diese Ratlosigkeit und Resignation eigentlich im sozialetischen Ansinnen einer Ordnungsethik selbst zu suchen sein könnte, wird nicht näher diskutiert.

---

<sup>171</sup> a.a.O. 194

<sup>172</sup> Vgl. die Darstellung bei Oldham (1948), 43. Die Definition der verantwortlichen Gesellschaft lautet: „Eine verantwortliche Gesellschaft ist eine solche, in der die Freiheit die Freiheit von Menschen ist, die sich für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung verantwortliche wissen und in der jene, die politische Autorität oder wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung verantwortlich sind.“ Visser't Hooft (1948) Bd. 1, 100. s. auch Kap. 3.3

<sup>173</sup> Hübner (2003) 119

<sup>174</sup> a.a.O. 147

Sichtet man die Ergebnisse der Diskussion des ÖRK zu Wirtschaftsfragen nach der Berücksichtigung von ökonomischen Theorien bis zur Amsterdamer Erklärung, stellt man im Konzept der verantwortlichen Gesellschaft eine Kritik an Totalitarismus und Kapitalismus sowie eine vorsichtige Annäherung an den Ordoliberalismus der Freiburger Schule fest.

#### 2.4.4 Zusammenfassung und Beurteilung

Die Ergebnisse von Oxford 1937 und Amsterdam 1948 zeigen jeweils eine stark ausgeprägte interdisziplinäre Diskussion, die insbesondere durch eine breite und differenzierte Rezeption der ökonomischen Theorien auffällt. Beide Versammlungen standen im Kontext grosser geschichtlicher und sozialer bzw. wirtschaftlicher Turbulenzen. Der dadurch ausgelöste Druck auf die Ergebnisse der Versammlungen war hoch.

Die Ergebnisse von Oxford waren im Vergleich mit Amsterdam stärker interdisziplinär und somit offener für ökonomische Argumente. In Amsterdam zeigten sich erste Tendenzen einer Radikalisierung, die im Ausblick auf die Anwendbarkeit des Konzepts der verantwortlichen Gesellschaft in Bezug auf die Herausforderungen der Globalisierung deutlich wurden. Hingegen hat sich die ökumenische Bewegung selbst konsolidiert, indem sie sich kritisch mit der Ökonomik und deren Schulen in jener Zeit beschäftigt hat. Die Forderung der ökumenischen Bewegung richtete sich nach Amsterdam auf eine radikale *Neuordnung* der Wirtschaft. Das Konzept der verantwortlichen Gesellschaft wurde nicht entsprechend weiterentwickelt, dass daraus hätte eine theologische Wirtschaftsethik und daraus wiederum eine praktische kirchliche Wirtschafts- und Unternehmensethik entstehen können. Die Auseinandersetzungen führten nach meinem Dafürhalten insgesamt nicht zu einer greifbaren und eigenständigen theologischen Wirtschaftsethik der ökumenischen Bewegung. Berücksichtigt man die gegenteilige Einschätzung von Stierle, hängt die Differenz weniger von der Interpretation der Diskussionsergebnisse ab, als vielmehr von den unterschiedlichen Erwartungen an die Leistungsfähigkeit einer theologischen Wirtschaftsethik. Deshalb reicht es m.E. nicht, wenn Stierle festhält: „Die ökumenische Wirtschaftsethik des betrachteten Zeitraumes artikuliert sich in keiner Phase losgelöst von relevanten Beiträgen der zeitgenössischen Wirtschaftstheorie.“<sup>175</sup> Diese Fehleinschätzung sei weitverbreitet, aber inhaltlich nicht begründet. Eine Ursache sieht Stierle in der Ökonomik selbst und relativiert: Sie sei in einer ganzen Reihe von schwierigen Kontroversen gesteckt und wäre gerade für zentral zu klärende Fragen eine unzuverlässige Partnerin für die ökumenische Sozialethik gewesen. Einzelne Themen, wie etwa die Stellung des Menschen in einer betrieblichen Organisation,

---

<sup>175</sup> Stierle (2001) 164

sind viel später aufgekommen. Für die Volkswirtschaftslehre gilt, dass sie sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in einer permanenten Krise befand.<sup>176</sup> Die Wirtschaftswissenschaften mussten einsehen, dass ihnen die Erklärung der Krisen und die Plausibilisierung besserer Konzepte nicht gelangen. Die Situation Deutschlands war besonders problematisch. Vor 1933 sind reformökonomische Konzepte erarbeitet worden, welche eine grosse inhaltliche Nähe zu Keynes aufwiesen, allerdings keine entsprechende Bekanntheit erlangten.<sup>177</sup> Die Volkswirtschaft Deutschlands stand gleichzeitig unter grossen Einschränkungen noch durch die Folgen des Ersten Weltkrieges. Ökonomische Grundannahmen gerieten ins Wanken, z.B. die Gleichgewichtstheorie, und machten die Debatte anfällig für die Ansicht, nur ein starker intervenierender Staat könne eine Besserung der wirtschaftlichen Lage herbeiführen. Ein interdisziplinärer Austausch habe da sehr erschwerte Voraussetzungen. Gegen diese Einschätzung könnte man höchstens einwenden, dass die Wirtschaftswissenschaften selbst auch immer ihre eigene Kritik und eine Kultur der Kontroversen im Schnittpunkt von Allokation, Effizienz, Distribution und Stabilisierung hervorgebracht haben. Auch in der eigenen Wahrnehmung stand die Ökonomik in der Spannung zwischen positiver Wissenschaft und Werturteil, was sie immer anfällig machte gegenüber Kritik, sei es, dass diese eine vorhandene Normativität ausschliessen oder umgekehrt gerade einfordern will.<sup>178</sup> Man könnte sogar sagen, dass für die Ökonomik das Moment der Kontroverse und des Widerspruchs konstitutiv ist, weil verschiedene Akteure in einer Demokratie die Bedingungen und Regeln des Wirtschaftens aushandeln müssen.<sup>179</sup> In dieser Betrachtungsweise könnte die mangelnde Qualität einer Wirtschaftsethik nicht damit gerechtfertigt werden – wie Stierle dies tut – weil sie sich in ihrem Entstehungsprozess an interdisziplinären Partnern gerieben hat, die sich in einer Krise befunden haben.

## ***2.5 Unter der West-Ost-Spannung des kalten Krieges***

Die 2. Vollversammlung des ÖRK tagte im August 1954 in Evanston/Illinois. Die dritte von sechs Sektionen knüpfte mit ihrem Thema „die verantwortliche Gesellschaft in weltweiter Sicht“ direkt an die Ergebnisse von Amsterdam an.<sup>180</sup> Bereits in den ein Jahr zuvor stattgefundenen Vorbereitungsgesprächen waren Ökonomen betei-

---

<sup>176</sup> Vgl. Williamson; Millner (1991): Die Jahre 1914 bis 45 seien „the age of crisis“. (zit. Stierle (2001) 165)

<sup>177</sup> Dazu Garvy (1975) 391-405. Die Machtergreifung der Nationalsozialisten hat die Reformdiskussionen abrupt beendet.

<sup>178</sup> Vgl. die Selbstverständlichkeit ökonomietheoretischer Kontroversen bei Frei (1994) 15-26. Und: „Die Werturteilsdebatte ist auch nach über achtzig Jahren nicht abgeschlossen.“ 26

<sup>179</sup> So etwa Homann; Suchanek (2000) 184: Staat, Institutionen, Markt und Organisationen sind immer das Resultat von Interaktionen zwischen Bürgern.

<sup>180</sup> Lüpsen (1954)

ligt, deren Einfluss auf die Ökumene wegen ihrer Zustimmung zum Leitbild der verantwortlichen Gesellschaft prägend war.<sup>181</sup> Der Dialog zwischen theologischer und kirchlicher Sozialethik mit der Ökonomik war durch die mehrfachen Funktionsträger vorteilhaft angelegt. So war u.a. der Ökonomie für Entwicklungsfragen, Egbert de Vries, Mitarbeiter der Weltbank und Mitglied des Arbeitsausschusses von Church and Society. Ebenso war Constantin von Dietze beteiligt, ein Anhänger der Freiburger Schule und Delegierter des EKD in Evanston.<sup>182</sup> Beide Ökonomen kamen zu einer positiven Würdigung der Arbeiten und bezeichneten sie als eine erfolgreiche Fortführung christlicher Sozialethik auf wichtige Fragen der Wirtschaftsgestaltung.<sup>183</sup> Es finden sich demgegenüber etliche kritische Urteile, in Evanston sei man nicht über Amsterdam hinausgekommen oder man sei ganz im Banne des Keynesianismus verharret.<sup>184</sup>

Wirtschaftstheoretisch befasste sich Evanston zur Hauptsache mit den Gelingensbedingungen für Wohlfahrt im Anschluss an die verantwortliche Gesellschaft in Staat und Wirtschaft selbst. So stehe der Staat in seiner Verantwortung für die Gerechtigkeit, Wirtschaftskrisen und ihre Auswirkungen zu korrigieren.<sup>185</sup> Gleichzeitig müssen die Gefahren berücksichtigt werden, die sich aus einer Verbindung von politischer und wirtschaftlicher Macht ergeben. Unfreiheit sei eine dieser Gefahren und die christliche Gemeinschaft muss gegenüber solchen Entwicklungen wachsam sein. In Evanston wurden – im Vergleich zum allgegenwärtigen Antagonismus Sozialismus versus Kapitalismus – neue Ausgangslagen für die Ökumene definiert: Die Wirtschaft ist bereits faktisch durch staatliche Korrekturen geprägt; Interessengruppen versuchen zunehmend, sich wirtschaftliche Macht zu verschaffen; Nationalstaatliche Wirtschaftspolitiken gefährden regionale und internationale Kooperationen. Es ist breit anerkannt, dass es neben einem wirtschaftspolitisch aktiven Staat und einer internationalen Wirtschaftsordnung als dritte Kraft ein freies Unternehmertum auf den Märkten braucht. Daraus wurden fünf Handlungsfelder der Kirche formuliert.<sup>186</sup> (1) Die Kirche stellt sich auf die Seite des Staates, wenn dieser im Fall von Marktversagen angemessen interveniert. (2) Effiziente Produktion und Distribution werden nicht gegeneinander ausgespielt, die Zielkonflikte werden anerkannt statt einseitig aufgelöst. (3) Besonders selbstkritisch wird festgehalten, dass die Kirchen „wertvolle Beiträge“ von „tüchtigen Wirtschaftsführern“ unterstreichen und den Verdienst „verantwortlicher Initiative und harter Arbeit“ für den Fortschritt in einer gemisch-

---

<sup>181</sup> Dazu gehörten André Philip, Max Kohnstamm, Mikio Sumija, Denis Munby und Egbert de Vries. Vgl. Abrecht (1974)

<sup>182</sup> Vgl. Einerlei Hoffnung Eurer Berufung (1954) 129-197

<sup>183</sup> Vgl. v. Dietze (1954) 100, 104; Munby (1962) 243

<sup>184</sup> Vgl. Wasser (1957) 95ff.

<sup>185</sup> Vgl. Lüpsen (1954) 81-83

<sup>186</sup> Ebd.

ten Wirtschaft anerkennen. In (4) und (5) wenden sich die Kirchen in besonderer Weise den Anliegen der Arbeiter und der Bauern zu.

Von den wirtschaftsethischen Handlungsfeldern abgegrenzt werden im Bericht Probleme angesprochen, die zu einem anders gelagerten Einsatz der Kirchen drängen.<sup>187</sup> Es wird festgestellt, dass die Marktwirtschaft mit der Werbung weit über die Befriedigung akzeptabler Bedürfnisse hinausschiesst und unbegrenzte Begierden zu wecken versucht. Der Stolz über den Besitz, das Schüren von Neid und Begehren unterstehen der biblischen Kritik und müssen von den Kirchen aufgenommen werden. Der Markt soll Bedürfnisse befriedigen und nicht unersättliches Begehren fördern. Ein zweiter Punkt bezieht sich auf das akzeptable Ausmass an Ungleichheit, das aus der Vermeidung von Überorganisation und einer zurückhaltenden Anreizsetzung resultiert.<sup>188</sup> Die Kirchen haben die Aufgabe, die Diskussion über dieses Ausmass der akzeptablen Ungleichheit zu fördern. Drittens schliesslich müssen sich die Kirchen der Unterstützung marginalisierter Gruppen widmen. Die Auswirkungen der nationalen Wohlfahrtspolitiken auf die Weltgemeinschaft müssen stets geprüft werden. Verantwortung muss weltumspannend wahrgenommen und kann nicht aufgeteilt werden. Mit dieser Feststellung ist in Evanston erstmals explizit das Thema der Entwicklung aufgenommen. Die kritische Betrachtung bezieht sich auf ungerechte Grundbesitzverhältnisse, auf Lebens- und Arbeitsbedingungen und auf die Indikatoren der Entwicklung.

Die interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Theologie und Ökonomie war trotz der Ergebnisse von Evanston von Misstönen begleitet. D. Munby beschwerte sich nachträglich, dass sich die sprachliche Verständigung äusserst schwierig gestaltete und er als Ökonom sich von den Theologen wenig verstanden fühlte. Ein interdisziplinäres Paradigma hatte sich also trotz der klaren Stellungnahme der dritten Sektion nicht eingestellt.<sup>189</sup> Für das naturrechtliche Denken Munbys hat die Ökonomie eine theologische Bedeutung, ergo kann die Theologie ohne ökonomisches Sachwissen gar keine glaubwürdige Wirtschaftsethik formulieren, die sich mit Fragen zu Freiheit, Verantwortung, soziale Sicherheit und dem Verhältnis zwischen schöpferischem Individuum und Staat auseinandersetzt.<sup>190</sup> Seit Stockholm (1925) zeigt sich damit eine Konstante: Die theologischen Kontroversen stehen abseits von einem direkten Diskurs mit der Ökonomie. Doch exakt ein fruchtbarer Dialog wäre in der

---

<sup>187</sup> a.a.O. 83-85

<sup>188</sup> „Dieses Plädoyer für die Definition der maximal gesellschaftlich akzeptablen Ungleichheit ist in der ökumenischen wirtschaftsethischen Debatte ein Spezifikum von Evanston.“ Stierle (2001) 223, Anm. 654

<sup>189</sup> Vgl. Munby (1954) 37

<sup>190</sup> Vgl. Munby (1962)

Debatte um den Rapid Social Change in der globalen Gesellschaft nach dem Zweiten Weltkrieg notwendig gewesen.

### **2.5.1 Die Entwicklungsproblematik als neues Feld der Wirtschaftsethik**

Das Konzept der verantwortlichen Gesellschaft im Ausblick auf eine weltweite Umsetzung in einer Zeit des Aufschwungs und des Aufbruchs in vielen Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas hat die enormen Anforderungen an entsprechende Projekte, die sich die Kirchen zur Aufgabe stellten, deutlich gemacht. Sozialethische und ökonomische Überlegungen taten Not, die sich mit den kulturellen Umwälzungen, namentlich mit der verbreiteten Orientierung an der westlichen Lebensweise und eindimensional auf Produktivität ausgerichtete Wirtschaftsmodelle befassten. Um diese zu analysieren und zu verstehen wurde vom Arbeitsausschuss des Referates Church and Society ein insgesamt sechsjähriges Studienprogramm zum Rapid Social Change durchgeführt und 1959 in Thessaloniki vorgestellt.<sup>191</sup> Unter den Beteiligten war klar, dass einerseits die Sozialethik der Kirchen von diesen Herausforderungen angesprochen war, aber dass andererseits die Gefahr der Überforderung lauerte.<sup>192</sup> Eine wichtige Ursache dieses Wandels, so hielt der Arbeitsausschuss von Church and Society in einem in der Vorbereitung auf Thessaloniki verfassten Bericht fest, seien die Kirchen selbst, die mit ihrer Missionstätigkeit einen Umbruch ausgelöst haben, der sich von ihnen entfernt hat und den sie kaum mehr zu überblicken in der Lage seien.<sup>193</sup> Der Studienprozess sollte Analyse und Qualifikation für ein neu konzipiertes kirchliches Engagement leisten. „Dabei galt es, die sozialethischen Einlassungen nicht mit einem Denken in Ordnungen, sondern mit einer theologischen Konzeption des Wandels und des Konflikts zu formulieren.“<sup>194</sup> Das Arbeitskonzept sah vor, anerkannte Wirtschaftsexperten<sup>195</sup> beizuziehen und deren Einschätzung mit einer geschichtstheologischen Sichtweise zu einem Entwicklungsmodell der Kirchen zu verbinden. Für das Studienprogramm wurden vier thematische Felder genannt:<sup>196</sup> (1) Die Verantwortung der Kirchen in den politischen Entwicklungen – unter Berücksichtigung der Rollen des Staates, demokratischer Institutionen, politischer Parteien,

---

<sup>191</sup> Die deutsche Übersetzung des Thessaloniki-Reports „Studie: Aufgaben und Möglichkeiten christlichen Handelns im raschen sozialen Umbruch. Amtliche deutsche Fassung des Berichts einer vom Weltkirchenrat einberufenen internationalen Studienkonferenz“ findet sich in: ZEE 04 (1960) 257-320.

<sup>192</sup> Vgl. Abrecht (1961). Paul Abrecht war an den Studien federführend beteiligt.

<sup>193</sup> Vgl. Mitteilungen, 1. Jg., Heft 2, 1955, 16-18

<sup>194</sup> Stierle (2001) 230

<sup>195</sup> Wie schon in Evanston waren Edgar de Vries, Denys Munby, André Philip, Pieter Kuin, Mikio Sumiya und Kenneth E. Boulding beteiligt.

<sup>196</sup> Vgl. Minutes and Reports of the Eighth Meeting of the Central Committee of the World Council of Churches, Davos, 1955; Genf 1955, 105f.

Privatinitiativen und der Zusammenarbeit zwischen Christen und Nicht-Christen; (2) Folgen der Industrialisierung und (3) der Urbanisierung auf die ländliche Bevölkerung; (4) Folgen der zunehmenden Aktivitäten von weltweit tätigen Unternehmen des Westens auf weniger entwickelte Nationen – unter Berücksichtigung des politischen, sozialen und kulturellen Lebens.

Im Bericht der Versammlung in Thessaloniki fanden diese Studien im dritten von vier grossen Abschnitten „Christliche Verantwortung für die wirtschaftliche Entwicklung“ ihren Niederschlag. Seine Gliederung ist ausgerichtet an den vier Themen: (1) Welche Aussichten bietet die Wirtschaftsentwicklung dem Menschen? (2) Christliche Stellungnahme zum Umgang mit natürlichen Ressourcen; (3) Grundvoraussetzungen für einen erfolgreichen und verantwortungsbewussten wirtschaftlichen Aufbau; (4) Entscheidungen, Einsatz und Gewinn im wirtschaftlichen Aufbau.<sup>197</sup> In allen vier Themenfeldern wurden Positionen diskutiert, welche regionale Eigenheiten, sowie sozialpolitische und theologische Argumente berücksichtigen. Selbst die beteiligten Ökonomen waren bestrebt, Theologie und Ökonomie zu vermitteln und im Konfliktfall mit theologischen Begründungen für die Argumente der Ökonomie zu werben. Dies entsprang der Überzeugung, dass der Theologie lediglich die Sprache fehlt, ökonomische Sachverhalte angemessen zu schildern.<sup>198</sup> Insgesamt kennzeichnet die Aussagen ein optimistischer und produktivitätsorientierter Duktus. Theologisch begründete Werte, wie etwa Schöpfung oder Gerechtigkeit, sollen nur relevant sein, insofern sie als Ressourcen in ökonomischer Sichtweise nutzbar werden. Nutzbare Ressourcen bekommen dann einen Wert, auch theologisch, wenn man ihn wirtschaftlich nachweisen kann.<sup>199</sup> In diesem Zusammenhang ist auch die Aufforderung im Bericht zu verstehen, dass im dynamischen Prozess des sozialen und wirtschaftlichen Wandels Zeiten von deutlicher Desintegration und von Ungleichheiten unter den Menschen unvermeidbar sind. Ziel in erster Linie kann es nicht sein, solche zu vermeiden, sondern diese Momente im Blick auf eine Emanzipation zu überwinden. Aus diesem Grund dürfen zwei Fehler in der theologischen Interpretation nicht geschehen. Zum einen dürfe nicht verlangt werden, die Umstände der Desintegration generell zu verurteilen oder mit staatlichen Interventionen zu sanktionieren und zum anderen dürfen solche Spannungen nicht mit Redistributionsforderungen aufgelöst werden. Ein solches Unterfangen würde das fruchtbare Potenzial der Span-

---

<sup>197</sup> Thessaloniki (1959) Aufgaben und Möglichkeiten christlichen Handelns im raschen sozialen Umbruch. Amtliche deutsche Fassung des Berichtes einer vom Weltkirchenrat einberufenen internationalen Studienkonferenz, in: ZEE 04 (1960) 257-320

<sup>198</sup> Vgl. Munby (1962) 232

<sup>199</sup> Munby (1961) 192ff.; Thessaloniki (1959) hält fest, dass in der „Nutzbarmachung der Reichtümer der Erde [...] eine der grössten Gelegenheiten zum Gottesdienst gegeben“ sei. Und weiter, dass eine „passive Hinnahme dessen, was uns gegeben ist, ohne es produktiv einzusetzen, eine Nichtachtung Gottes ist.“ 298.



nungen falsch einschätzen.<sup>200</sup> Es liegt auf der Hand, dass eine solche Auffassung einer gemischten Wirtschaft die Akteure in den Blick nehmen muss. Der Mensch ist gefordert als Konsument, der verantwortlich und bewusst entscheiden muss.<sup>201</sup> Individuen sind für eine gelingende Entwicklung aber auch als Unternehmer in der Betriebsführung gefordert.<sup>202</sup> Kapital kann nur ethisch verantwortlich gebildet bzw. investiert werden. Es müssten daher Anforderungen an eine tüchtige Betriebsführung formuliert sein, welche ihre Verantwortung gegenüber der Gesellschaft wahrnimmt. Die Kirchen müssten eine Ethik für Führungskräfte entwickeln. Die wirtschaftliche Entwicklung wird die Menschen immer vor Situationen stellen, Entscheidungen zwischen unterschiedlich grossen Übeln treffen zu müssen. Risiken, Verzicht und Härten seien unvermeidlich, in christlicher Verantwortung müsse man sich für diese rüsten. Dazu gehört, in schwierigen wirtschaftlichen Situationen jene Faktoren zu unterscheiden, die entweder von ethischer oder technischer Art sind.<sup>203</sup> Diese Entscheidungen benötigen einen interdisziplinären Dialog und die Entwicklung von Kriterien. Ebenfalls verlangt die wirtschaftliche Entwicklung nach Führung, die auf spezifische Anforderungen hin von unterschiedlichen Personen, Gruppen oder Institutionen wahrgenommen werden muss. „Auffallend am Thessaloniki-Bericht [...] ist das dichte Ineinander theologischer und ökonomischer Begründungsmuster, das als Versuch eines kritischen Dialogs der Fakultäten bezeichnet werden kann.“<sup>204</sup> Wie ging es mit diesem Dialog weiter?

## 2.5.2 Der innerökumenische Konflikt Nord – Süd tut sich auf

An der Weltkonferenz von Church and Society in Genf 1966 wurden die Weichen für die weitere Entwicklung der ökumenischen Wirtschaftsethik gestellt. Organisatorisch bemerkenswert ist der Umstand, dass von allen Delegierten die Nicht-Theologen erstmals in der Mehrzahl waren. Wiederum nahmen Ökonomen teil, die schon in Evanston und in Thessaloniki dabei waren. Neue Ökonomen aus Entwicklungsländern kamen hinzu, deren Voten für die Zukunft der ökumenischen Bewegung prägend waren. Kennzeichen dieser Konferenz waren zusammenfassend: Das Leitbild der verantwortlichen Gesellschaft verlor an Bedeutung; Die Sichtweisen des Nordens standen jenen des Südens gegenüber; Das Fachwissen der ökonomischen Experten begegnete sich konfrontativ und war in den jeweiligen Kontexten begründet.

---

<sup>200</sup> Thessaloniki (1959) 294ff.

<sup>201</sup> a.a.O. 300

<sup>202</sup> a.a.O. 301-304

<sup>203</sup> a.a.O. 307

<sup>204</sup> Stierle (2001) 244

Diskutiert wurden im Unterschied zu den bisherigen Versammlungen und Konferenzen keine Berichtsentwürfe, sondern fertig formulierte umfangreiche Texte.<sup>205</sup> Die Bedeutung der Konferenz wird mit der Oxforder Versammlung von 1937 verglichen. Ein wesentlicher Unterschied bezieht sich auf das Zustandekommen des verabschiedeten Berichts. Während in Oxford in einer Nachtübung von wenigen Fachleuten das konsistente Schlussdokument verfasst wurde, stand Genf im Zeichen einer Fachkontroverse, die fortan bestehen bleiben sollte.

Ins Zentrum des Interesses rückten Themen der wirtschaftlichen Entwicklung, die vornehmlich unter dem Aspekt einer internationalen Wirtschaftsordnung verhandelt wurden. Damit hat sich der ÖRK anhaltende innerkirchliche und wirtschaftswissenschaftliche Kritiken eingehandelt. Entzündet hat sich die Debatte bereits in der Vorbereitung der Weltkonferenz am Konzept für eine ökonomische Entwicklung des späteren Nobelpreisträgers Jan Tinbergen.<sup>206</sup> Seine Widersacher rekrutierten sich in erster Linie aus lateinamerikanischen Ökonomen.

Tinbergen plädierte für eine weltweite Wirtschaftsplanung mit dem Hauptziel, positive wie negative externe Effekte zu vermeiden.<sup>207</sup> Eine solche globale Wirtschaftspolitik könne letztlich nur von einer Weltregierung durchgeführt werden. Insofern seien Institutionen wie Weltbank, GATT oder IWF lediglich (aber doch wichtige) Vorläufer. Die Ökonomik könne auf diese Weise einen Beitrag zur Sicherheit, zum gerechten Ausgleich und zum weltweiten Frieden leisten, weil die Wirtschaftssysteme miteinander versöhnt würden. Er hielt seinen Beitrag für eine wirtschaftswissenschaftliche Ergänzung christlicher Ziele zur Verbesserung der Lebenssituation der Menschen in Entwicklungsländern und erwartete eine vollumfängliche Unterstützung der Kirchen.

In den Vorbereitungen kamen allerdings auch völlig gegensätzliche Ansichten und Vorschläge vor, die an der Konferenz diskutiert worden sind.<sup>208</sup> Grundsätzlich sind unter den Ökonomen zwei Perspektiven eingenommen worden, jene der Industrieländer und jene der Entwicklungsländer. Im Spektrum der ersten findet sich die Feststellung, die Aufgaben der Kirchen seien, problematische Folgen der Wirtschaft zu korrigieren und zu kompensieren. Oder der Ansatz Tinbergens wurde unterstützt, wenn auch damit relativiert, dass die Interessen der reichen Länder einer global koordinierten Wirtschaftspolitik zuwiderlaufen. Aus der Sicht der Entwicklungsländer wurde für unterschiedliche Strukturen und Massnahmen plädiert, je nach dem, ob es sich um Länder handelt, welche hauptsächlich Landwirtschaft be-

---

<sup>205</sup> Eine Auswahl daraus und die Übersicht sind zu finden in ÖRK (1966)

<sup>206</sup> Die Ideen zum Konzept als Vorbereitung in Tinbergen (1962) und „Europäische Perspektiven weltweiter Wirtschaftsplanung“ für die Konferenz dargelegt in Tinbergen (1966)

<sup>207</sup> Vgl. Tinbergen (1966) 434ff.

<sup>208</sup> Vgl. den Vorbereitungsband, in dem alle Beiträge gesammelt sind: Munby (1966)

treiben oder um solche, die wegen Bodenschätze über Investitionen in Abbau und Produktion verfügen. In diesem Zusammenhang wurde auf die zusätzliche Problematik hingewiesen, die sich mit rassistischen Entwicklungskonzepten auf die unterschiedliche Verteilung von Vermögen und Einkommen ergeben. Für eine gerechte Wirtschaftsentwicklung im Süden müssten geeignete politische und soziale Bedingungen gefördert werden. Dazu gehören Infrastruktur, Bildung und gute Rahmenbedingungen für ausländisches Kapital ebenso wie ein Unternehmertum, welches christliche Vorstellungen von Gerechtigkeit in Bezug auf Chancen und Verteilung umzusetzen hilft.

### **2.5.2.1 Radikalisierung in der Entwicklungsthematik**

Den grössten Einfluss in Genf und auf die folgenden Jahre übte der indische Ökonom Samuel Parmar aus. Er vertrat ein radikales Verständnis von Entwicklung, welches auf der Überzeugung gründete, dass die Rahmenbedingungen des wirtschaftlichen Handelns entscheidend seien und dass die Planung einer sukzessiven Entwicklung ohne revolutionäre Veränderung der politischen und sozialen Verhältnisse erfolglos bleibe.<sup>209</sup> Diese beziehen sich zum einen auf die Verhältnisse in den Entwicklungsländern selbst. Politische Macht müsse verteilt, minimale Freiheiten garantiert sein und die Chancen für den Grossteil der Bevölkerungen für eine Verbesserung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse müssen durch ausländische Hilfe unterstützt werden. Komplementär dazu braucht es die Teilhabe am internationalen Handel, der den Entwicklungsländern Gewinn bringen kann und so die Investitionsschulden tilgen lässt. Entwicklung verlangt zunächst nach Investitionen, die nur durch ausländische Hilfe zu leisten sind. Diese Hilfe wiederum muss den Handel stimulieren. Die Komplementarität von Unterstützungshilfe und Handel ist für Parmar der Schlüssel zu einer Entwicklung überhaupt.<sup>210</sup> Das Hauptproblem, das sich einer solcherart gestalteten Entwicklungshilfe entgegen stellt, sieht Parmar in den kurzfristigen Eigeninteressen der Industrieländer und der geringen Nachfrage nach den Produkten der Entwicklungsländer.<sup>211</sup> Ergo müssten Strukturen im Welthandel eingerichtet werden, in denen die Entwicklungsländer vorübergehend bevorzugt behandelt würden. Weil die politische Bereitschaft dazu fehle und es deshalb wenig Anlass zu Hoffnung gibt, fordert Parmar die Kirchen auf, die Einrichtung entsprechender Strukturen mit wirtschaftsethischen Begründungen zu fordern.<sup>212</sup>

---

<sup>209</sup> Vgl. Parmar (1966)

<sup>210</sup> a.a.O. 301

<sup>211</sup> a.a.O. 316 f.

<sup>212</sup> Vgl. auch Krüger (1967) 135

### **2.5.2.1.1 Kontroverse Sektionsberichte**

In den Berichten der Sektionen I und III wurde versucht, die Ergebnisse aus den Diskussionen zusammen zu fassen. Die Kirchen sahen sich vor die Aufgabe gestellt, aus den kontroversen ökonomischen Analysen wirtschaftsethische Aussagen zu formulieren und Forderungen an die Adressaten in Wirtschaft und Politik zu richten. Die beiden konträren Hauptpositionen unterschieden sich dadurch, dass die Stellungnahme der Sektion I die technisch-ökonomischen Aspekte vertrat und in Sektion III die strukturkritische Sicht der Experten aus den Entwicklungsländern überwog. Während also in der einen Position die Überzeugung herrschte, Entwicklung stelle sich ohne vorgängige Veränderung von Strukturen von selbst ein, wenn bloss international koordinierte Massnahmen zu Wachstum ergriffen würden, äusserte sich die andere positiv zu revolutionären Veränderungen mit dem Ziel, die (politische) Abhängigkeit der Entwicklungsländer zu überwinden.<sup>213</sup>

Der Bericht der Sektion I stellt die Frage nach den kirchlichen Aufgaben zur Förderung weltwirtschaftlicher Beziehungen. Das Entwicklungsmodell Tinbergens bietet hierfür die Ausgangslage. In den Industrieländern sollen die Kirchen zunächst an die Gewissen appellieren, jeweilige Eigeninteressen dem globalen Gemeinwohl unterzuordnen. Mittel für Letzteres sind Vollbeschäftigung sowie eine gerechte Einkommensverteilung und -verwendung. Kritisch zu betrachten seien die Entwicklungen in der Arbeitswelt und die Folgen der Überflussgesellschaft. Die Systemrivalität in der Wirtschaftsordnung beurteilt der Bericht nach der Konvergenztheorie, wonach sich langfristig eine Mischung aus den beiden Systemen ergeben wird. Auch hier müssten die Kirchen eine Aufgabe erkennen, an der Entwicklung und Ausprägung dieser Mischung mitzuwirken. Im Blick auf die Entwicklungsländer dominiert ein auf internationaler Planung beruhendes Wachstumsmodell. Kritische Betrachtungen, wie sie Parmar vorgetragen hat, blieben hier peripher. Obgleich die Notwendigkeit von Strukturwandel durchaus bejaht wurde, seien solche in überregionaler und internationaler Zusammenarbeit vorzunehmen. Die Probleme der Entwicklungsländer sind im Schlussbericht der Sektion I vornehmlich als hausgemacht verstanden. Die Kirchen sollen mithelfen, zwischen den Ländern eine vertrauensvolle Beziehung entstehen zu lassen, die Potenziale internationaler Institutionen untersuchen und den politischen Willen beeinflussen.

Im Bericht der Sektion III wird die Veränderung der politischen Machtstrukturen als wichtigste Voraussetzung wirtschaftlicher Entwicklung bestimmt. Solche Verände-

---

<sup>213</sup> Vgl. Krüger (1967) 194f. S. Parmar hat selbst die Entwicklung als Revolution bezeichnet. P. Abrecht hat den Terminus verteidigt, es handle sich nicht um wilde Ideologie, sondern um ein konsequentes Denken, welches eine angepasste und bequeme Orientierung an Harmonie in Frage stelle. Vgl. Stierle (2001) 257f.

rungen seien fundamental, müssen rasch erfolgen, das Ausmass der Veränderungen müsse gross sein und „wenn nötig, durch Gewaltanwendung herbeigeführt werden.“<sup>214</sup> Parmars kritischer Einschätzung der bisherigen ökumenischen Diskussionen entsprechend, wurde den Kirchen ein Versagen vorgeworfen, insofern sie diese Forderungen nicht übernahmen.<sup>215</sup> Eingebettet war dieses Urteil in eine theologische Erörterung der Frage nach der Rechtssicherheit in Situationen der Umwälzung oder nach der Schutzfunktion von Ordnungen. Eine Trennung ökonomisch-technischer und wirtschaftspolitischer Aspekte von kirchlichen Anliegen wurde mit der christologischen Begründung abgelehnt, Gottes Handeln für die Erlösung sei verbunden mit Gerechtigkeitskriterien offenbart worden.<sup>216</sup> Über das Ganze gesehen ist deutlich, dass der Tenor des theologischen Appells auf einer allem übergeordneten Gerechtigkeitsvorstellung ruht. Eine gerechte Verteilung verlange nach Verzicht für die Besitzenden, Vorteile müssten aufgegeben werden, damit Entwicklungsländer bessere Chancen erhielten, revolutionäre Veränderungen – selbst mit Gewaltanwendung – seien zu begrüssen, wenn nur deren Absichten der umfassenden Gerechtigkeitsvorstellung dienten. Strukturen seien so zu gestalten, dass aus ihnen die Liebe Gottes und die Liebe der Menschen zu den Menschen sichtbar werde. Für die Weltkonferenz von Genf konnte mit dieser Formel trotz Divergenzen noch eine Art Übereinstimmung erreicht werden.

#### ***2.5.2.1.2 Einig in der Bekämpfung des Kapitalismus***

Nicht zu unterschätzen war die verbindende Kraft, die sich aus der Wahrnehmung des Rapid Social Change ergab, aus dem wachsenden Unrechtsbewusstsein durch die Loslösung der ehemaligen Kolonialländer von Europa und aus dem wirtschaftspolitischen Diskurs, der durch die Systemrivalität bedingt war. Das Interesse an einer Domestizierung des Kapitalismus war nicht bloss in kirchlichen Kreisen stark, sondern auch bei vielen an Keynes orientierten Ökonomen. Bis dahin musste das ökumenische Konzept der verantwortlichen Gesellschaft als das tauglichste gelten, um christliche Werthaltungen mit ökonomischer Sachgemässheit auf der Ebene der Wirtschaftsordnung vermitteln zu können.<sup>217</sup> Exakt die Anhänger des Konzepts verantwortliche Gesellschaft hatte Munby vor Augen, als er unter fachkundiger Berücksichtigung christlicher Standpunkte und Werthaltungen die moderne Ökonomik beschrieb.<sup>218</sup> Diese folgt in seiner Sicht richtigerweise der Auffassung Keynes' und empfiehlt diese, besonders für eine globale Steuerung der Wirtschaft, der ökumeni-

---

<sup>214</sup> ebd.

<sup>215</sup> a.a.O. 191

<sup>216</sup> a.a.O. 147

<sup>217</sup> Vgl. Wendland (1965)

<sup>218</sup> Munby (1962)

schen Wirtschaftsethik. Dabei widmete er der wirtschaftlichen Situation der Menschen, den Zusammenhängen von Konsum, Sparen und der Bekämpfung von Arbeitslosigkeit besondere Aufmerksamkeit. Seine Überlegungen nahmen dezidiert ökumenische wirtschaftsethische Anliegen auf, indem er etwa der Bekämpfung der Arbeitslosigkeit Priorität gegenüber den Bemühungen um Preisniveaustabilität einräumte. Munbys Versuch der Vermittlung des Keynesianschen Wirtschaftsmodells mit einem undogmatischen Sozialismus und des ökumenischen Leitbildes zu Wirtschaftsfragen stiess auf Begeisterung.<sup>219</sup> Doch diese innere Abhängigkeit der ökumenischen Wirtschaftsethik von Instrumenten Keynes' zur Ausgestaltung einer verantwortlichen Weltgesellschaft war gleichzeitig eine grosse Hypothek: Die Krise des Keynesianismus führte unweigerlich zu einem erneuten Theoriedefizit der Ökumene in Wirtschaftsfragen.

### ***2.5.2.1.3 Ansätze einer Ethik der Unternehmen***

Auf der Meso-Ebene der Organisation erregte bei den ökumenischen Wirtschaftsethikern in den 1960er Jahren die Entwicklung der Betriebswirtschaftslehre Aufmerksamkeit. Es wurde um das Verständnis des Menschen im Produktionsprozess gerungen. In Erich Gutenbergs<sup>220</sup> paradigmatischer apersonaler Theorie bedeutete der Mensch lediglich einen Produktionsfaktor unter anderen. Die Kombinierung der Faktoren galt als die entscheidende Problemlösung der Betriebswirtschaftslehre. Andere Autoren versuchten demgegenüber den Menschen als Subjekt in Beziehungen untereinander und im Verhältnis zu den Produktionsfaktoren zu bestimmen.<sup>221</sup> Dementsprechend musste ein besonderes Augenmerk den menschlichen Aspekten eines Unternehmens gelten. Die Arbeitenden müssten Möglichkeiten der Mitbestimmung und der Teilhabe erhalten, die Interessen von Arbeitgebenden und Arbeitnehmenden sollen in den Produktionsweisen zusammenfinden und Konflikte institutionell ausgetragen werden.<sup>222</sup> Indem die ökumenische Diskussion die betriebswirtschaftlichen Aspekte solcherart aufzunehmen aufgefordert war, sahen es die Ökonomen auch als angebracht, „überkommene antikapitalistische Feindbilder von einer profitmaximierenden und ausbeuterischen Industrie zu überführen in eine zukunftsorientierte und verantwortliche Unternehmenskonzeption.“<sup>223</sup>

---

<sup>219</sup> Vorwort von H.-D. Wendland in Munby (1962)

<sup>220</sup> Vgl. Gutenberg (1975)

<sup>221</sup> Vgl. Hax (1950); Schönfeld (1963)

<sup>222</sup> Vgl. Munby (1962) 162 ff.

<sup>223</sup> Stierle (2001) 273. Munby erhielt Schützenhilfe von Pieter Kuin (1957), der auf die Vorbildfunktion verantwortlich geführter Betrieb für die Wirtschaft allgemein hinwies.

### 2.5.2.2 Fazit: Naturrechtliche Problemanalyse

Die beiden kontroversen Sektionsberichte in Genf markierten einen Wendepunkt im ökumenischen Verhältnis zu Wirtschaftsfragen. Gerade in der deutschsprachigen theologischen Debatte stiessen die Forderungen der Experten aus den Entwicklungsländern auf grosse Resonanz. Dabei wurde in der evangelischen Ethik insbesondere der legitime Einsatz revolutionärer Gewalt erörtert.<sup>224</sup> Die Folge war, dass die Ökumene seit der Genfer Konferenz für die anschliessenden Jahre stark mit Begriffen wie „Macht- und Strukturwechsel“ oder „Revolution“ assoziiert wurde. Tanner lieferte ein plausibles Interpretament für diese Entwicklung.<sup>225</sup> Die Suche nach Prinzipien der ökumenischen Sozialethik sei „spätestens seit der Konferenz von Oxford 1937 [im] Schatten des Naturrechts“ gestanden.<sup>226</sup> Die sogenannten „mittleren Axiome“ von Oldham, die zwischen christlichen Überzeugungen und Sachfragen vermitteln und zu Konkretionen führen sowie vernunftgemäss Anerkennung finden sollen, waren die zentralen Prinzipien. „Das bekannteste Beispiel eines solchen Axioms ist der ebenfalls von Oldham 1948 geprägte Begriff der ‚verantwortlichen Gesellschaft‘, der über lange Jahre als Schlüsselbegriff für die Arbeit des ÖRK fungierte.“<sup>227</sup> Auch in den Vorbereitungen zur Genfer Konferenz tauchte diese Kontroverse zwischen dem Barthianer Niels H. Sørensen und Paul Ramsey auf.<sup>228</sup> Es ist bemerkenswert, dass auf der Suche nach einem Anschluss an die wirtschaftsethischen Ergebnisse in der Ökumene auf das Naturrecht als grundlegendes Element der ethischen Begründung kaum eingegangen wird. Die Versuche von Stierle (2001) und Hübner (2003) können durchaus als Fortsetzung der naturrechtlichen Tradition verstanden werden. Beide erschweren sich damit die Einsicht, dass der Bruch einer für sie vielversprechenden Entwicklung, einerseits mit dem Axiom „verantwortliche Gesellschaft“ und andererseits mit dem Anspruch, die Erträge der ökumenischen Debatte seien unterschätzt und durchaus in der Lage, einen Fachdiskurs mit den neuesten ökonomischen Theorien angesichts der Globalisierung zu führen, radikaler ist, als sie annehmen oder hoffen. In der ökumenischen Wirtschaftsdiskussion in Genf 1966 haben Dualismen wie Naturrecht oder Offenbarung und Gewissheit oder Relativismus die Entwicklung einer ökumenischen wirtschaftsethischen Position erschwert. Mit Tanner könnte man sagen, die Zunahme der Komplexität in der wirtschaftsethischen Diskussion angesichts der Entwicklungsproblematik hat zu einem

---

<sup>224</sup> Einen Überblick geben die Beiträge in Rendtorff; Tödt (1968). Rendtorff differenziert die ethische Legitimität von Revolution und Gewalt gegenüber – aber auch ausgehend von – staatlichen Strukturen als ein Problem des Naturrechts: Rendtorff (1991) 227-231 und lehnt Revolutionen dann ab, wenn das zu erreichende gute Leben rein hedonistischer Natur ist (ders. 1990) 158

<sup>225</sup> Tanner (1993) zur ökumenischen Sozialethik 17ff.

<sup>226</sup> a.a.O. 17ff.

<sup>227</sup> ebd.

<sup>228</sup> Vgl. die beiden Dokumente auf deutsch in ZEE 12 (1968) 65-80 und 80-98.

Rückgriff auf „dogmatische Symbole“ geführt, mit denen ein „schwankendes Ethos stabilisiert werden soll [...].“<sup>229</sup> Am Ergebnis der vierten Vollversammlung des ÖRK von 1968 in Uppsala wird dies aufgezeigt.

## **2.6 Die Abkehr von der ökonomischen Debatte**

Im Schlussdokument der vierten Vollversammlung des ÖRK in Uppsala (1968) werden die theologischen Begründungen allesamt aufgeführt: Die Weltgemeinschaft wächst zusammen, die Kirchen müssen die universale Einheit der Menschen in Christus verdeutlichen, der Kreuzestod Christi hat zu einer neuen Geburt der Menschheit geführt, es müsse zum darin angelegten Menschsein aufgebrochen werden, Christen müssten für umfassende Solidarität eintreten und den Prozess zu einer globalen verantwortlichen Gesellschaft unterstützen. Konkret zeige sich das in der Forderung nach strukturellen Reformen zugunsten einer verbesserten Entwicklungshilfe. Die Kirche verstehe sich dabei als die prophetisch-kritische Stimme.<sup>230</sup> Sie richtete sich nicht mehr an Adressaten aus der Wirtschaft und thematisierte kaum die bisherigen ökonomischen Problemstellungen. Die christologische Begründung einer die Kirchen einigenden ökumenischen Position habe die Sachfragen in den Hintergrund gedrängt.<sup>231</sup> „Mit dieser ekklesiologisch-christologischen Zuspitzung wird der in Oxford 1937 und Amsterdam 1948 beschrittene Weg verlassen; die Ökumenische Bewegung tritt in ein Gegenüber zum globalen Finanz- und Wirtschaftssystem.“<sup>232</sup>

Die Verwendung dogmatischer Symbole in der Beschreibung und Beurteilung ethischer Herausforderungen konnte zwar eine Positionierung verdeutlichen, die zu einer innerkirchlichen bzw. innerökumenischen Identitätsfindung beitrug. Die ekklesiologisch-christologische Zuspitzung führte aber auf der anderen Seite zu einer Entfernung von einem interdisziplinären Diskurs. Die Phänomene wurden vornehmlich im Rahmen eines naturrechtlichen Verstehens interpretiert. Damit ist in der ökumenischen Debatte ab 1968 eine Dichotomisierung vollzogen worden, die bis heute anhält und die auf der Handlungsebene in der Gegenüberstellung von ethisch postulierter Ordnung versus den Versuch der Tugend rekonstruiert werden kann. Eine alternative Lösung suchte den Anschluss in der neuen Institutionenökonomie.<sup>233</sup>

---

<sup>229</sup> Tanner (1993) 229. Er zählt auf „theozentrische Letztbegründungen des Ethischen, trinitarisch-christologische, harmatologisch-staurozentrische, soteriologische, pneumatologische und eschatologische Begründungen.“ Ebd.

<sup>230</sup> Vgl. Goodall (1968)

<sup>231</sup> Vgl. Hübner (2003) 121

<sup>232</sup> ebd.

<sup>233</sup> Stierle (2001) 427-453



Der Druck zur Schaffung einer einheitlichen Position der Kirchen ab 1966 artikuliert sich anhand der Entwicklungsthematik. In dieser Sicht wurde zunehmend eine Diskrepanz zwischen dem praktischen Handeln und einem theoriegestützten Experimentum moniert. Wirtschaftstheoretisch stand die Frage an, inwiefern sich technologische Massnahmen und institutionelle Faktoren ergänzen können. Auf der Ebene der Akteure konsolidierte sich diese Kontroverse als eine Gegenüberstellung von Technologen und Revolutionäre. Die Phase von 1966 bis 1978 in der ökumenischen Debatte stand demzufolge unter dem Primat der in der Entwicklungsthematik gründenden Forderungen nach einer politischen Steuerung der Wirtschaft. Diese Fokussierung zeigte sich in den drei ökumenischen Organisationen, die in jener Phase gegründet worden sind.

### **2.6.1 CCPD, AGEM, SODEPAX im Dienste der Entwicklungsthematik**

In enger personeller und thematischer Verbindung zu Church and Society entstand die „Commission for the Churches' Participation in Development“ (CCPD), welche von 1970 bis 1992 bestand. Die Gründung in Montreux erfolgte programmatisch mit einer Debatte über „Ecumenical Assistance to Development Projects“. Aus der CCPD ging 1976 die einflussreiche Studie „Die Kirche und die Armen (Option für die Armen)“ hervor.<sup>234</sup>

Zwei Jahre später wurde in Zürich anlässlich der Konsultation „Political Economy, Ethics and Theology“ die „Advisory Group on Economic Matters“ (AGEM) ins Leben gerufen. Bis zu deren Ende 1992 wurden Themen wie Werte und Strukturen in ökumenischer Sicht, Welthunger, das internationale Finanzsystem sowie Arbeitsverhältnisse behandelt.<sup>235</sup> Die Gründung dieser Gruppe steht offensichtlich im Zusammenhang mit einer zunehmenden Kritik an der Ökonomik und beabsichtigte, eigene – ökumenische theologische – Analysen und Lösungen in wirtschaftstheoretischer Sicht zu fördern. Diese Anstrengungen mündeten in die zentrale Studie „Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft“ von 1992.<sup>236</sup>

Das 1968 vom ÖRK und dem Vatikan ins Leben gerufene Committee on Society, Development and Peace (SODEPAX) versuchte, eine „grosse“ Ökumene für die globale Sache der Entwicklung zu bilden.<sup>237</sup> Ziel der ersten „Konferenz für weltweite Zu-

---

<sup>234</sup> Die CCPD gab zwischen 1973 und 1989 insgesamt 42 Arbeitsberichte und Dokumente heraus. Vgl. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/117245/Commission-for-the-Churches-Participation-in-Development> (Zugriff Jan. 2010); Stierle (2001) 571f.

<sup>235</sup> Vgl. einige der wichtigsten Themen in Arruda (1980)

<sup>236</sup> Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft. Ein Studiendokument des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1992

<sup>237</sup> Im Gründungsjahr der SODEPAX spielten die Lateinamerikanische Bischofskonferenz in Medellin, die Enzykliken *Populorum Progressio* (1967) und *Humanae Vitae* (1968) eine wichtige Rolle. In den ersten vier Jahren des Bestehens fanden insgesamt elf Konsultationen und Versammlungen statt. Danach wurde die grosse Studie „Patterns of Poverty“ in Angriff genommen; Vgl. Elliott (1975)

sammenarbeit in Entwicklungsfragen“ 1968 in Beirut war, alle christlichen Kirchen zu einer einzigen Stimme zusammenzufügen und diese wirkungsvoll in der beginnenden zweiten UNO-Dekade der Entwicklung zum Klingen zu bringen. Die grosse Hoffnung wurde enttäuscht. Die beiden ökonomischen Kontrahenten, Tinbergen und Parmar, die schon zwei Jahre zuvor in Genf sich widersprechende Positionen vertraten, waren sich dort zwar im Grundsatz der Analyse einig, wonach das Hauptproblem der ungenügenden Entwicklung in einem Politikversagen gründet. Die Aufgabe der Kirchen müsse darin bestehen, Einfluss auf die Politik zu nehmen und Reformen zu verlangen.<sup>238</sup> Deren Instrumente bestehen aus Schutzmechanismen für die Entwicklungsländer im internationalen Handel. Parmar ging aber weiter und forderte erneut Strukturveränderungen, damit Entwicklungspolitik nicht karitativ oder paternalistisch, sondern partizipatorisch ausfällt. Die Forderung nach distributiver Gerechtigkeit als vorübergehende Massnahme zur Schaffung gleichgestellter Handelsbedingungen wird im Bericht zugunsten einer Konsenssuche nicht explizit ausgeführt.<sup>239</sup> Der Vorsitzende der SODEPAX, Max Kohnstamm, stellte später fest, dass statt einer unisono vorgetragenen Entwicklungsstrategie eine Unordnung im Denken Einzug hielt, die bedauerlicherweise mit der Vielfalt der ökonomischen Konzepte einherging.<sup>240</sup> Auf diese Weise gelang es nicht, den Anschluss an Genf 1966 zu finden.<sup>241</sup> Als „Gewinn“ ist immerhin zu verzeichnen, dass durch die Ergebnisse von Beirut die monistische Vision einer einheitlichen kirchlichen Stimme mit Bezug auf eine einzige wirtschaftswissenschaftliche Theorie aufgegeben wurde. Gleichzeitig markierte diese Konferenz den vorläufigen Schlusspunkt einer interdisziplinären Zusammenarbeit und den Beginn einer Radikalisierung in der Ökumene.<sup>242</sup> Beirut kann rückblickend als der letzte Versuch gelesen werden, eine ökumenische Wirtschaftsethik weiter zu entwickeln, die paradigmatisch auf Begriffe wie Revolution, Kampf und Befreiung verzichtete. Diese Entwicklung überschneidet sich mit dem Verlust an Attraktivität für keynesianische Ansätze und mit einer Zunahme institutionentheoretischer Modelle.

---

<sup>238</sup> Vgl. Tinbergen (1968); Parmar (1968)

<sup>239</sup> Vgl. ÖRK (1968). In Stierles Analyse sind die radikalen Forderungen Parmars jedoch aufgenommen. Vgl. Stierle (2001) 301f.

<sup>240</sup> Vgl. Kohnstamm (1985). Der mit Kohnstamm befreundete Helmut Gollwitzer forderte auch noch in den 1970er Jahren eine kritische Gesellschaftsanalyse im Weltmassstab. Vgl. Gollwitzer (1998) 130

<sup>241</sup> Der erreichte Konsens in Beirut hielt nicht stand. Die sekundäre Beurteilung fiel entsprechend negativ aus und hielt in der Begründung fest, dass unter den Teilnehmenden zu wenig Ökonomen aus Entwicklungsländern vertreten waren. Vgl. Rudersdorf (1975)

<sup>242</sup> Vgl. Stierle (2001) 295. SODEPAX verlor sich bis zu ihrem Ende 1980 mehr oder weniger ergebnislos in Grundsatzfragen der Ökumene. Vgl. eine Analyse des Scheiterns in: Schöpsdau (2004) 108-111

### 2.6.1.1 UNIAPAC für Ethik im Management

Eine besondere wenn auch wenig wirksame Stellung nimmt die ebenfalls 1968 stattfindende Zusammenkunft in Rotterdam ein. Initiiert hatte sie der ursprünglich katholische Unternehmerverbund UNIAPAC, der 1931 zum Zweck gegründet wurde, die katholische Soziallehre mit Wirtschaft und Management in Beziehung zu bringen. Anlass für die Konferenz gab die Unzufriedenheit von Unternehmern mit den kirchlichen Stellungnahmen zu Entwicklungsfragen, die sich im Verlauf der vorangegangenen Jahre eingestellt hatte.<sup>243</sup> Im Schlussbericht wird bemängelt, die Kirchen würden wirtschaftliche Faktoren statt als Deskriptoren sozioökonomischer Zustände grundsätzlich als Mangel an Gerechtigkeit deuten.<sup>244</sup> Die Ergebnisse der Zusammenkunft wurden in theologischen Kreisen durchwegs negativ beurteilt.<sup>245</sup> Tatsächlich aber brachte die Rotterdamer Zusammenkunft keine kontextlose Verteidigung des Marktes hervor, sondern stellte die Marktmechanismen mit ihren Chancen und Gefahren für eine Mitverantwortung zugunsten der Entwicklungsländer dar. Investitionsentscheide und die Suche nach gemeinsamem Nutzen für alle an Produktion und Handel Beteiligten seien mit Zielkonflikten verbunden, die nur mithilfe unternehmerischer Wertvorstellungen gelöst werden können. Marktkonforme Beiträge zur Lösung der Probleme sind mit persönlichen moralischen Motiven vereinbar.<sup>246</sup> Die Kirchen sollten sich an diesem Dialog beteiligen und nicht einseitige Erklärungen abgeben.<sup>247</sup>

Für die hier verfolgte Fragestellung ist bemerkenswert, dass aus dem Bericht von Rotterdam und überhaupt aus dem dort formulierten Anliegen, Kirchen und Unternehmen sollen hinsichtlich der Chancen individualethischer Gestaltungsmöglichkeiten (hier im Blick auf die Entwicklungsthematik) einen Dialog führen, keine weiteren Aktivitäten hervorgegangen sind.<sup>248</sup>

---

<sup>243</sup> Vgl. ÖRK (1968). Dort finden sich sogar positive Aussagen zu einem allgemeinen Unternehmertum als Teil der Lösung in der Entwicklungsproblematik (a.a.O. 17). Vgl. auch Stierle (2001) 307, Anm. 872. Die nur einige Wochen vorher stattgefundene Konferenz in Beirut kann keinesfalls der Anlass für das UNIAPAC-Treffen in Rotterdam gewesen sein. Vgl. auch Abrecht (1969). In Rotterdam wurde die Bedeutung der unternehmerischen Verantwortung für das Wachstum in Entwicklungsländern diskutiert. Vgl. <http://www.uniapac.org/> (Zugriff Jan. 2014)

<sup>244</sup> Vgl. den Bericht: Konferenz von Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Internationalen Christlichen Unternehmervereinigung (UNIAPAC), Rotterdam, 6.-7. Juni 1968, in: Ökumenische Diskussion 4 (1968) 146-151, bes. 150

<sup>245</sup> Rudersdorf (1975); Dejung (1973)

<sup>246</sup> Vgl. Ökumenische Diskussion 4 (1968) 151

<sup>247</sup> ebd.

<sup>248</sup> Vgl. hierzu Stierle (2001) 392ff., der den nicht weiter gesponnenen Faden aus diesem Gespräch als Defizit für den ökumenischen unternehmensethischen Diskurs bezeichnet.

### 2.6.1.2 Weiterarbeit an Entwicklungsfragen

Anlass eines SODEPAX-Treffens 1969 in Montreal gab die Suche nach dem Anschluss an die Beirut-Konferenz. Von den Vertretern aus Entwicklungsländern wurde der Beirut-Bericht stark kritisiert. Denn Entwicklung zeige sich in einem radikalen Strukturwandel, Entwicklung könne nicht ohne Befreiung und diese gegebenenfalls nicht ohne Gewalt stattfinden. Die Konfrontationen wurden erst in der Sekundärliteratur in zwei Perspektiven diskutiert, zum einen bestand eine Konfrontation zwischen Mächtigen und Machtlosen, zum anderen eine zwischen der Machtfrage und dem Evangelium.<sup>249</sup> Das Lösungswort für die Überwindung trennender Zustände lautete in Montreal „Partizipation“ aller Betroffenen.<sup>250</sup> Erstmals rückten auch vermehrt die Rahmenbedingungen ökonomischen Handelns und das Interesse an den Auswirkungen von Ordnungen in Montreal ins Zentrum.

#### 2.6.1.2.1 Beginn der Theologie der Befreiung

Um diese Zusammenhänge in kirchlicher Sicht besser formulieren zu können, trafen sich 1969 internationale Theologen in Cartigny zu einer SODEPAX-Konsultation. Ziel war keine Stellungnahme zur Entwicklungsthematik, sondern ein Austausch in Studiengruppen zur Frage, wie die Kirche über Entwicklung, Befreiung, Hoffnung und Macht bzw. Ohnmacht sprechen soll. Den grössten Einfluss auf die Tagung übten die kontroversen Beiträge von Gustavo Gutierrez und Philip Land aus.<sup>251</sup> Der Vortrag des lateinamerikanischen Theologen Gutierrez gilt als Geburtsstunde der Theologie der Befreiung.<sup>252</sup> Ausgangspunkt bildete die Dependenztheorie als für ihn einzig richtige und akzeptable Entwicklungstheorie. Insbesondere widersprach Gutierrez einem Verständnis von Entwicklung, nach welchem die Modernisierung kontinuierlich und weitgehend konfliktfrei nachgeholt wird, ohne Strukturen zu ändern und die Interessen zu beeinflussen. Diese Interpretation sei ahistorisch und ökonomisch verengt.<sup>253</sup> Darum müsse ein Ansatz mit historischen, ganzheitlichen, partizipativen und emanzipativen Merkmalen entgegen gehalten werden, wie sie schon in der Enzyklika *Populorum Progressio* (1967) und in der zweiten lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellin (1968) vorkamen. Mit dem Begriff „Entwicklung“ könne letztlich keine hinreichende theologische Reflexion über die Situation der abhängigen Länder geleistet werden. Ökonomisch seien alle Entwicklungskonzepte von den Vorstellungen der Industrieländer geprägt, weshalb sie letztlich die Abhän-

<sup>249</sup> Vgl. Kässmann (1992) 115f. und die von Stierle (2001) diskutierte Interpretation, 313f., Anm. 886

<sup>250</sup> Montreal (1969), 15ff.

<sup>251</sup> Vgl. ÖRK (1969). Es handelt sich um eine Textsammlung aus den vorbereitenden Stellungnahmen. Ein Abschlussbericht, in welchem der Ablauf der Auseinandersetzung aufgearbeitet wäre, existiert nicht.

<sup>252</sup> a.a.O. 116-179; 1971 erschien das grundlegende Werk von Gutierrez, *Theologie der Befreiung*.

<sup>253</sup> a.a.O. 166f.

gigkeit vergrößere. Die ökumenischen Diskussionen haben sich in der Vergangenheit ausschliesslich mit solchen im lateinamerikanischen Kontext irrigen Theorien befasst. Die theologische Herausforderung und die kirchliche Perspektive lauten aus diesem Grund „Befreiung“.

Interessanterweise erregte für Gutierrez' stärksten Gegenspieler, den Jesuiten und Ökonomen Philip Land, nicht die Dependenztheorie und nicht die ihr zugrunde liegende marxistische Analyse entschiedenen Widerspruch, sondern der gravierende Mangel an ökonomischer Vernunft.<sup>254</sup> Es würden wirtschaftliche Selbstverständlichkeiten und Wahrheiten, wie etwa die Kosten-Nutzen-Abwägung im Modell homo oeconomicus, das Spielen von Markt und Wettbewerb, das ökonomische Planen von komparativen Vorteilen etc. ignoriert. Diesen Umstand wertete er so gewichtig, dass ein Konsens selbst über unbestrittene Aspekte in der Entwicklungsproblematik nicht möglich schien.

Beide Seiten warfen sich schliesslich vor, ideologisch zu sein. Die Uneinigkeit bezog sich fortan auf die Frage, wie ökonomische Grundthemen für eine theologische bzw. kirchliche Stellungnahme zu rezipieren seien. Die Wirkungsgeschichte dieser Uneinigkeit seit Cartigny 1969 ist bedeutsam. Grundsätzlich kann seither von einem offensichtlichen Bruch gesprochen werden. Ob es sich lediglich um einen Perspektivenwechsel<sup>255</sup> handelt, scheint mir unwahrscheinlich, soll aber hier nicht weiter vertieft werden.

### **2.6.1.3 Stationen der Entfremdung**

Die Aufteilung in zwei miteinander unversöhnliche Auffassungen über die Bedeutung der Anschlussfähigkeit einer ökumenischen wirtschaftsethischen Argumentation an ein ökonomisches Paradigma hat sich bereits ein Jahr vorher an der ÖRK-Vollversammlung von Uppsala 1968 abgezeichnet.<sup>256</sup> Unter den Teilnehmenden herrschte eine Stimmung der Desillusionierung, welche durch die enttäuschten Erwartungen an die Entwicklungsdekade genährt wurde. Die prophetische Stimme der Kirchen galt dennoch der Aufforderung, eine kirchliche Strategie zu entwickeln, um auf die Entwicklungsfrage angemessene Antworten geben zu können. Die Strategie sollte ökonomische, ekklesiologische und entwicklungspolitische Anliegen umfassen und sich in zeitgemässen Organisationsstrukturen des ÖRK niederschlagen.<sup>257</sup> Die vertiefte Analyse von Rahmenbedingungen als die entscheidenden Parameter für Entwicklung stand in einem Gegensatz zur Auffassung, Entwicklung könnte vorran-

---

<sup>254</sup> Land, in: ÖRK (o.J.) 54-59 und 180-203. Der Konflikt bei Stierle (2001) 325-329

<sup>255</sup> So Raiser (1994) 76

<sup>256</sup> Vgl. Frieling (1992) 78-96

<sup>257</sup> Vgl. Goodall (1968) 55f. Gedacht waren insbesondere die Zusammenführung mehrerer Studiengruppen zum Thema und eine verbesserte Koordination der Aktionen.

gig aus ökonomisch-technischen Massnahmen hervorgehen. Dieser Gegensatz ist seit 1966 ein weiterer Ausdruck für die – in ökumenischer Sicht – Unvereinbarkeit von ökonomischem Expertentum bzw. Technokratie und wirtschaftsethischem Pragmatismus bzw. Idealismus. Zwar überwog die Forderung nach Strukturveränderung, sowohl in den Entwicklungsländern selbst wie in den Industrieländern und in deren wirtschaftlicher Zusammenarbeit.<sup>258</sup> Weitgehend in der Schwebe blieb, ob Strukturveränderung aufgrund von Planung und einsichtiger Kooperation gelingt oder aus dem Kampf zwischen gegensätzlichen Interessen hervorgeht. Sollen die Ökumenische Bewegung bzw. die Kirchen für die Entwicklungsländer lobbyieren und politischen Einfluss auf die institutionellen Rahmenbedingungen ausüben oder für einen internationalen Keynesianismus<sup>259</sup> eintreten? Die Vollversammlung konnte sich nicht entscheiden. Bezeichnenderweise blieb auch offen, inwieweit die Ökumenische Bewegung zur Klärung dieser Fragen auf wirtschaftswissenschaftliche Analysen abstützen will.<sup>260</sup> Klar geworden ist, dass sich die Ökumenische Bewegung selbst als Weltgewissen versteht, die zur Lösung der Entwicklungsproblematik auf politische Massnahmen drängt und nach einer entsprechenden globalen Ordnung verlangt. Die Entscheidung folgte wie oben dargestellt kurz darauf im kleinen Kreis in Cartigny.<sup>261</sup> Immerhin ergab sich kein sofortiger Abbruch der Auseinandersetzungen mit ökonomischen Experten, obwohl diese erfuhren, dass ihre Beiträge immer weniger als hilfreich erachtet wurden.

Das SODEPAX-Kolloquium 1970 in Genf versammelte eine kleine Zahl internationaler Experten zum Thema internationales Finanzsystem unter Berücksichtigung der Interessen der Entwicklungsländer. Konkret ging es darum, Massnahmen zu diskutieren und den Kirchen vorzuschlagen, wie die Finanzinstitutionen – IWF, Weltbank und GATT – zu verändern seien, damit sie zu mehr wirtschaftlicher Gerechtigkeit führen. Vornehmlich ging es um ausgeglichene Handelsbilanzen und Erhöhung der Liquiditäten. Die Vorschläge enthielten sowohl operative, finanztechnische wie auch institutionelle Überlegungen.<sup>262</sup> In unserem Zusammenhang ist festzuhalten, dass mit dem Kolloquium Vorschläge für komplexe finanzökonomische Probleme gefordert wurden, welche der kirchlichen Meinungsbildung dienen sollten.

---

<sup>258</sup> A.a.O. 47

<sup>259</sup> Vgl. a.a.O. 39-41. Zum Begriff: Ward (1968)

<sup>260</sup> Vgl. Hübner (2003) 120f. „Eine sozialetische Bearbeitung der ökonomischen Problemfelder erfolgt in Uppsala nicht.“

<sup>261</sup> Die Suche nach Gemeinsamkeiten der beiden Seiten beantwortet Stierle (2001) 328f. positiv: Weil bspw. der homo oeconomicus stark umstritten war, seien ökonomische Bezugnahmen für kirchliches Reden nach wie vor zentral. Weiter könne die Bedeutung ökonomischer Analysen für die Theologie nicht abschliessend beurteilt werden, solange das „Missverständnis von Cartigny“ nicht geklärt sei.

<sup>262</sup> Vgl. „Money in a Village World, Papers from a colloquium on the interests of the developing countries and international monetary reform sponsored by Sodepax“ Genf, 1970

Im gleichen Jahr fand ebenfalls im Rahmen der SODEPAX-Aktivitäten ein Kolloquium mit Vertretern internationaler NGOs in Cartigny statt, an dessen Vorbereitung Philip Land beteiligt war. Die Experten stützten sich in ihrer Arbeit auf eine in mehreren Studien geleisteten umfassenden Analyse der Entwicklungsprobleme.<sup>263</sup> Im Kern geht die Empfehlung der Teilnehmenden dahin, die Kirchen sollen sich für die Etablierung von internationalen Strukturen stark machen, die gegebenenfalls auch gegen die Interessen einzelner reicher Länder durchzusetzen wären. Damit widersprechen sie der Einschätzung, Entwicklung lasse sich mit geeigneten ökonomischen Mitteln realisieren.<sup>264</sup>

Die Konsultation von Church and Society 1970 in Montreux verstärkte den Meinungsbildungsprozess dank einer repräsentativen Mischung von Experten aus Theologie, Ökonomie, Entwicklungshilfe und Institutionen-Vertretern. Grossen Einfluss übte das Referat von S. Parmar aus.<sup>265</sup> Er stellte drei Entwicklungsziele für das kirchliche Engagement zur Diskussion: Wirtschaftswachstum, Eigenständigkeit (self-reliance) und soziale Gerechtigkeit.<sup>266</sup> In seiner Absicht, rein ökonomische Überlegungen und Begründungen zu überwinden, stützte er sich auf den Ansatz Gunnar Myrdals.<sup>267</sup> Strukturelle Faktoren haben auf die wirtschaftliche Entwicklung einen erheblichen Einfluss. Wachstum und Eigenständigkeit stellten sich nicht ein, ohne dass die Wirtschaftsordnung eine gerechte Verteilung in Ressourcenallokation, politischem Einfluss und eine Netzwerkbildung unter sozialen Gruppen begünstige. Die davor liegende regulative Idee sei die soziale Gerechtigkeit.<sup>268</sup> Entscheidend sei eine sorgfältige Umverteilungspolitik, die auf die Zusammenhänge von Kapitalbildung, Investitionen und selbsttragende Entwicklung achtet und also keinen Ausgleich allein um der Gleichheit Willen vornimmt.<sup>269</sup> Insgesamt müssen strukturelle Veränderungen technischen Massnahmen vorgezogen werden; ein optimales Mass an Gleichheit – für das es wirtschaftswissenschaftlich allerdings keine zuverlässigen Indikatoren gäbe – fördere die wirtschaftliche Entwicklung.<sup>270</sup> Die kirchliche Beurteilung von Entwicklungsmassnahmen orientiert sich deshalb primär an der Förderung der sozialen Gerechtigkeit.

---

<sup>263</sup> Vgl. "Partnership or Privilege? An Ecumenical Reaction to the Second Development Decade" Genf 1970

<sup>264</sup> Vgl. a.a.O. 111

<sup>265</sup> Vgl. Parmar (1970)

<sup>266</sup> a.a.O. 43

<sup>267</sup> Insbesondere P. Ulrich verweist auf Myrdal (1976), der in der Tradition von Weissner und Kapp den Ökonomismus kritisiert hat: Ein rein ökonomischer Standpunkt sei nicht möglich. Ulrich (1998) 127ff., 182

<sup>268</sup> Parmar (1970) 45-51

<sup>269</sup> a.a.O. 50

<sup>270</sup> Vgl. Myrdal (1973) 146f. zit. n. Stierle (2001) 345 und 346

In Montreux hat sich die ökumenische Bewegung auf die Fokussierung von strukturellen Lösungen entschieden. Der Ruf nach Befreiung schien dank Parmar auch ökonomisch plausibel. Soziale Gerechtigkeit, self-reliance, Wachstum und Partizipation waren fortan die Parameter der Forderungen an die Entwicklung. Ökonomische, „technische“ Massnahmen wurden ausgeschlossen. Die Pflicht von Christen galt der Unterstützung von politischen und institutionellen Prozessen, „die der Gerechtigkeit und Menschenwürde dienen.“<sup>271</sup> Von da ist es nicht mehr weit und nur verständlich, wenn die Parteinahme für die Armen unaufhaltsam in den Vordergrund gerückt ist unter Verzicht auf eine differenzierte ökonomische Argumentation. Selbst der an einer Rehabilitierung der ökonomischen Qualität der ökumenischen Debatte interessierte Stierle konzidiert, „pointiert formuliert liesse sich die These vertreten, dass nach Montreux in der ökumenischen Analyse des Entwicklungskonfliktes nichts vom Ansatz her Neues dazukam.“ Und „in der dabei vorherrschenden – und nachvollziehbaren – anklagenden, bekennenden und fordernden Diktion geriet das Wissen um die ökonomisch erarbeitete Weichenstellung dieser Entwicklungsoption in den Hintergrund.“<sup>272</sup> Der aktive Widerstand gegen soziale Ungerechtigkeit näherte sich in Haltung und Diktion einem Kampf, in dem alsbald auch die transnationalen Konzerne ins Visier gerieten. Diese seien Unterdrücker, weil sie mit ihrem Einfluss in den Entwicklungsländern deren Strukturen und die Politik bestimmen. Es brauche deshalb eine Weltwirtschaftsordnung, in welcher ökonomische Macht begrenztbar ist, Handelshemmnisse abgebaut würden, ein internationales Finanzsystem eingerichtet würde, weltweit Steuern einzutreiben und der Schutz von Natur und Ressourcen gewährleistet seien. In diesen Einschätzungen wurde an der C&S-Konferenz in Bukarest 1974 Konsens erzielt, nicht aber in der Frage, welche Konsequenzen daraus für die reichen Länder zu ziehen seien.<sup>273</sup> Den Weg zu einer gerechten Gesellschaft sahen zwei Gruppen auf gegenteilige Weise. Die eine sprach von Überentwicklung und forderte eine Umorientierung nach der Devise Gerechtigkeit und Lebensqualität statt Wachstum, und zwar sowohl in den Industrieländern wie in den Entwicklungsländern. Strukturell umzusetzen wäre dies mit einer Verknüpfung von Markt- und Planwirtschaft. Die andere Gruppe forderte Reformen in den Entwicklungsländern, damit die zu würdigenden Errungenschaften der Industrieländer auch in den Entwicklungsländern eintreten könnten.

---

<sup>271</sup> Gruber (1970) 115

<sup>272</sup> Stierle (2001) 350

<sup>273</sup> Die Konferenz von C&S (Kooperation von CCDP und UIM) in Bukarest bildete den Abschluss eines Studienprogramms „The Future of Man and Society in a World of Science-Based Technology“, welches 1968 in Uppsala von Church and Society initiiert wurde. Der zweite von drei Themenbereichen lautete „Political and Economic Choices in a Technological Age“ und beschäftigte u.a. die in der ökumenischen Bewegung bereits mehrfach engagierten Ökonomen S. Parmar, D. Munby, Ch. Elliott, L. de Rosen und K. Boulding. Vgl. den Abschlussbericht in: *Anticipation*, 1974, 4-36 (Bukarest 1974)



### 2.6.1.3.1 *Gerechtigkeit als Thema ökumenischer Didaktik*

Ein weiterer Schritt bedeutete die 1974 zum zweiten Mal in Montreux stattfindende Konsultation von CCPD zu Entwicklungsfragen. Sie befasste sich mit der kirchlichen Verpflichtung zur Solidarität mit den Armen.<sup>274</sup> Obwohl die ekklesiologischen und theologischen Überlegungen im Zentrum standen, basierten diese auf den ökonomischen Auseinandersetzungen der zurückliegenden Jahre. Die Kirchen wurden als wichtige Akteure im Befreiungskampf der Armen bezeichnet. Wenn sie sich passiv verhielten, seien sie Teil der Strukturen, die ursächlich an der Armut beteiligt sind. Das Pendant der Unterentwicklung sei die Überentwicklung. Deutlich wurde Kritik an der Lebensweise in den reichen Ländern laut, es wurde von Habgier der Reichen und von Überfluss im Konsum gesprochen.<sup>275</sup> Montreux 1974 entschied sich also für jene Gruppierung von Bukarest, nach welcher eine Umorientierung in den reichen Ländern notwendig sei. Die Ungleichheiten in der Welt seien als Ergebnisse wirtschaftlicher Macht zu verstehen. Um diese Macht einzudämmen bzw. zu kontrollieren, braucht es ordnende und institutionelle Elemente. Die Vorstellung von Entwicklung als stufenweiser Aufstieg ohne revolutionäre Wandlung wurde in Montreux endgültig abgelehnt. Die neuen Akteure müssen die Armen sein, die zum Kampf der Befreiung erwachen.<sup>276</sup> Einer zweiten ökonomischen Grundannahme, nämlich der Mittel-Zweck-Rationalität des homo oeconomicus, wurde ebenfalls mit der hamartologischen Aussage eine Absage erteilt, der „reiche“ sündige Mensch sei Gefangener seiner Habgier und des Konsumismus. Bemerkenswert an den Ergebnissen dieser Konsultation scheint mir die Verschiebung im methodologischen Verhältnis von Theologie und Ökonomie. Durch die Fokussierung der Rolle der Kirchen kam eine ekklesiologische Sichtweise ins Spiel, die sich noch wenig disziplinar mit ökonomischen Fragen befasst hat. Diese ekklesiologische Sichtweise könnte mit den Merkmalen „unbelastet“ von den teils harten Auseinandersetzungen zwischen Theologen und Ökonomen einerseits, sowie „normativ radikal“ aufgrund eines Rollenverständnisses der Kirchen andererseits bezeichnet werden. In dieser Sichtweise gewinnt eine im vorliegenden Kontext bisher nicht vorkommende kirchliche Aktivität an Bedeutung: Unter dem Stichwort „ökumenische Didaktik“ wurde der religionspädagogische Ansatz des ökumenischen Lernens entwickelt. „Gerechtigkeit“ wurde als Schlüsselthema begriffen. Ökumenisches Lernen betrifft entwicklungspolitische Bildungsarbeit, ist „ethisch“ ausgerichtet und zielt auf praktische und problemorientierte Bewusstseinsbildung. „Der ökumenische Lernprozess kann als *Lernbewegung*

<sup>274</sup> Vgl. dazu auch die einflussreiche EKD-Denkschrift „Der Entwicklungsdienst der Kirche – ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt“ (1973), der die Verantwortung der Kirchen thematisierte.

<sup>275</sup> Vgl. epd-Dokumentation Nr. 35/75, 32-36 (Montreux 1974)

<sup>276</sup> a.a.O., 33

von unten begriffen werden. Er setzt an den Lebenswelten und den Erfahrungszusammenhängen der Beteiligten an [...].“<sup>277</sup>

Die Bewusstwerdung der politischen, sozialen und ökologischen Gefahren für Menschheit und Erde erlangte in den 1970er Jahren einen Höhepunkt. Dies mag der wirkungsvolle zeitgeschichtliche Hintergrund für die radikalen Stellungnahmen der fünften Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 gewesen sein.<sup>278</sup> Die ausbleibenden Erfolge in der Entwicklungspolitik in den vergangenen zwei Jahrzehnten haben einen Rückgang der Diskussionsfreude über ökonomische Konzepte herbeigeführt. An der ÖRK-Vollversammlung in Nairobi wurde ein Scheitern der Entwicklungsbestrebungen konstatiert<sup>279</sup> und die Rede von Befreiungskampf, Revolution und Strukturwandel – auch mit den Mitteln der Bildung – wurde schärfer. Die Konzentration auf theologische Argumente kann dabei auch als Abwendung von interdisziplinären Interessen an den Wirtschaftswissenschaften und letztlich von der Wirtschaftsethik gelesen werden. Das Leitbild der Just, Participatory and Sustainable Society (JPSS) stellt sich hoffnungsvoll und widerständig gegen die pessimistische Einschätzung der Entwicklungen jener Zeit. Der Kampf gegen den Machtmissbrauch der Mächtigen (bspw. die transnationalen Konzerne), der Kampf gegen die ökologischen Bedrohungen und der Einsatz für einen Strukturwandel sind begründet mit dem christlichen Widerstand gegen das Leiden, mit Gottes Auftrag, Gerechtigkeit zu schaffen, Solidarität zu leben, die Schöpfung zu bewahren und gegen das Zerstörerische die Hoffnung zu erheben.<sup>280</sup>

## 2.6.2 Entdeckung der Neuen Politischen Ökonomie

Eine deutliche Stärkung der theologischen wie auch der ökonomischen Perspektive und somit ein analytischer und reflektierender Schritt geschah an der Konsultation von Church and Society in Zürich 1978. Für eine ökumenische sozialetische Positionierung wurde diese Zusammenkunft, Consultation on Political Economy, Ethics and Theology, rückblickend als wichtiges Ereignis gewertet.<sup>281</sup> Die ökonomische Debatte verlief auf hohem Niveau und befasste sich mit theoretischen Problemen des Wachstums. Es wurde der Grundstein für eine „Neue Politische Ökonomie“ als

---

<sup>277</sup> Knauth (2003) 43. Das Konzept führte zur „problemorientierten Bibeldidaktik“. Vgl. Nipkow (1984)

<sup>278</sup> Vgl. Krüger; Müller-Römheld (1976)

<sup>279</sup> a.a.O. 99f.

<sup>280</sup> K. Raiser hat das Leitbild der JPSS als neues Paradigma und neues Wertesystem bezeichnet. Vgl. Raiser (1998). Zur Begründung des Kampfes gegen transnationale Konzerne: Krüger; Müller-Römheld (1976) 109f. Dieser Paradigmenwechsel veranlasste die evangelischen Kirchen in den 1970er Jahren, von der Ökumene die Menschenrechte als den zentralen Inhalt der Gerechtigkeit zu übernehmen. Vgl. Lienemann (1995) 73ff.

<sup>281</sup> Vgl. Raiser (1994) 81-85; Robra (1994) 195

eine Kritik an einem apolitischen Ökonomie-Verständnis und als eine Kritik an ökonomischen Konzepten der 1970er Jahre gelegt. In Zürich wurde zudem angeregt, die AGEM (Advisory Group on Economic Matters) zu gründen, welche theoretische Probleme der Ökonomik und Wirtschaftspolitik vertiefen sollte.

Der Bericht der Konsultation<sup>282</sup> befasst sich in sieben Teilen mit einer zweifachen Vermittlung, nämlich von Analyse und Problemlösungen sowie von theologischen und ökonomischen Kriterien – im Sinn der Neuen Politischen Ökonomie. Zusammenfassend lässt sich festhalten: (1) In Bezug auf Ursachen sowie Bekämpfung von Armut und Verschwendung leisteten die gängigen Wirtschaftstheorien zu wenig Analyse und Lösungsperspektiven. Dazu komme ein Politikversagen, welches wegen der anhaltend ungelösten Probleme – zu geringes Wachstum, hohe Arbeitslosigkeit, wenig Preisstabilität, aussenwirtschaftliche Ungleichgewichte – konstatiert werden müsse. Die Annahme, die vorherrschenden Strukturen in Wirtschaft und Politik seien in der Lage, Lösungen hervorzubringen, müsse verworfen werden. (2) Für eine neue normative Orientierung dürfe Gerechtigkeit nicht erst als Frage der Redistribution behandelt werden, sondern müsse die Ungleichheit von Macht und Ressourcen in den Produktionsweisen verändern. Insbesondere betrifft dies Partizipation, Verkleinerung der Unterschiede bei Einkommen und Wohlstand, grössere Eigenständigkeit aller an der Produktion Beteiligten und nachhaltiger Ressourcenverbrauch. Die Fragen sollen auf der Ebene institutioneller Ordnungen (Besitz von Produktionsmitteln, Wissensmanagement u.a.) und auf der Ebene der Wirtschaftsordnung (Bedürfnisbefriedigung vor Luxuskonsum, Stagflation, Externalisierung sozialer Kosten u.a.) behandelt werden. (3) Auf der Grundlage struktureller und institutioneller Überlegungen wird ein neuer ökumenischer wirtschaftsethischer Ansatz formuliert.<sup>283</sup> Für die erfolgreiche praktische Umsetzung von Gerechtigkeit, Partizipation und Nachhaltigkeit<sup>284</sup> bedarf es einer Verzahnung von institutionellen, strukturellen Ordnungen und individualetischen Orientierungen. Der Schlüssel liegt im Zusammenspiel von ökonomischen und politischen Institutionen und Strukturen sowie den darin getätigten Handlungen. In der ökumenischen Debatte war dieser Ansatz insofern neu, als damit die Notwendigkeit postuliert war, dass eine Ethik in den Strukturen (Makroebene) mit einer Ethik der individuellen Spielzüge (Mikroebene) verbunden werden muss. (4) Die bisherigen Erkenntnisse mündeten in die erstmals innerhalb der ökumenischen Bewegung in Zürich formulierte Neue Politische Ökonomie, die sich gegenüber der Mainstream-Ökonomie mit den folgenden Unterscheidungen abgrenzen müsse: Die Ökonomie soll differenzierter analysieren,

---

<sup>282</sup> Vgl. Arruda (1980)

<sup>283</sup> a.a.O. 12

<sup>284</sup> gemäss dem Leitbild der JPSS (Just, Participatory and Sustainable Society)

historische, räumliche und kulturelle Kontexte berücksichtigen. Sie soll interdisziplinär und ganzheitlich<sup>285</sup> vorgehen und dabei die allgemeine Wohlfahrt ins Zentrum stellen. Dies geschieht durch einen erweiterten Orientierungsrahmen, in welchem Wirtschaftliches, Politisches und Kulturelles zueinander ins Verhältnis gesetzt werden. Eine politisch orientierte Ökonomie schliesslich setze weniger auf technische Lösbarkeit von Problemen, sondern sei offen für normative Kriterien und für die Bedeutung von Institutionen. (5) Wirtschaftswissenschaftliche Forschung muss sich daher mit der Frage befassen, wie Gerechtigkeit, Partizipation und Nachhaltigkeit unter Berücksichtigung von Institutionen organisiert bzw. implementiert werden kann. Darüber hinaus – und dies scheint mir besonders bemerkenswert – müsse die wirtschaftswissenschaftliche Forschung im Sinne der ökumenischen Anliegen die Bedingungen, Möglichkeiten und Erfolgchancen von Lobbying untersuchen.<sup>286</sup> Immerhin handelt es sich hier um eine institutionentheoretische Erwägung individual-ethischen Handelns für Wirtschaftsakteure mit weit reichendem Einfluss. Die Formulierung als Forschungsdesiderat verstehe ich dahingehend, dass blosses Postulieren und Mahnen im (individualethisch begründeten) wirtschaftlichen Handlungszusammenhang als nicht hinreichend betrachtet wurde. (6) Entsprechend wurden im letzten Teil des Berichts der Entwurf einer neuen Entwicklungstheorie gefordert, in welcher normative Anliegen, wie Gerechtigkeit, Partizipation, Solidarität mit den Armen und Nachhaltigkeit, im Einzelnen zueinander und zu Aspekten der ökonomischen Theorien vermittelbar sind. (7) Im letzten Teil wird kritisch vermerkt, dass die Forderung nach Gerechtigkeit, Eigenständigkeit, Partizipation und Nachhaltigkeit nur dann ernst genommen wird, wenn sie ins Verhältnis gesetzt wird mit ökonomischen Theorien und Modellen. Dem ÖRK wird empfohlen, entsprechende Studien für eine ausgewogene Entwicklungstheorie voranzutreiben.

## **2.7 *Wirtschaft verstehen im Anschluss an K. William Kapp***

Für die meisten der in Zürich 1978 formulierten Forderungen lassen sich in der Kritik an ökonomischen Theoriegrundlagen bei K. William Kapp Antworten und Anschlussmöglichkeiten finden. Der Umstand mag erstaunen, dass die Diskussionsergebnisse der Neuen Politischen Ökonomie wenig für die Anliegen der ökumenischen Wirtschaftsethik aufgenommen worden sind.<sup>287</sup> Im Rahmen des Neo-Institutionalismus hat nämlich insbesondere Kapp auf die Entstehung und Bedeu-

---

<sup>285</sup> „holistic view“, Arruda (1980) 19

<sup>286</sup> „It is urgent to investigate how organized pressure can brought to bear on the powerful (nationally and internationally) to modify their policies in favor of a more just situation, i.e. one in which there is less dominance / dependence.“ Arruda (1980) 21

<sup>287</sup> S. dazu die Grundfragen bei Söllner (2001) 156-161

tung von sozialen (externen) Kosten aufmerksam gemacht und damit den Grundstein für eine Ökonomie der Lebensdienlichkeit gelegt.<sup>288</sup> Aus diesem Grund und um die kaum wahrgenommene Chance der damaligen Situation hervorzuheben, möchte ich im Folgenden einige Aspekte der Neuen Politischen Ökonomie Kapps darstellen.

In keiner Wirtschaftsordnung kämen die Präferenzen künftiger Generationen ausreichend – wenn überhaupt – zur Geltung. Kapp fordert eine politische Ökonomie, deren Theorie die tatsächlichen Auswirkungen der Sozialkosten, der sozialen Erträge und sozialen Werte einbezieht. Sein Werk nimmt eine Vielzahl von ökonomischen und philosophischen Quellen auf, die allerdings zu wenig stringent zusammengeführt worden seien.<sup>289</sup> Das beflügelte die Kapp-Forschung, in welcher die Einschätzung weit verbreitet ist, dass „His analysis and his prescriptions, however, were rather peculiar, outside the mainstream, and also rather original with respect to other heterodox positions.“<sup>290</sup> Mit dem Thema der externen Kosten beleuchtet er einen Aspekt der kulturellen Organisation des Marktes, der zu den Schlüsselbegriffen gerechten Wirtschaftens gehört. Die Darstellung soll zeigen, dass – „obwohl er sich im Allgemeinen direkter ethischer Empfehlungen enthält, [...] sein Werk doch auf nichts Geringeres als auf eine Neuorientierung, ja eine neue (moral-) philosophische Grundlegung der Nationalökonomie [zielt], die er allerdings selbst noch nicht zu leisten vermag.“<sup>291</sup> Im Zusammenhang mit der Frage nach einer lebensdienlichen Wirtschaftsordnung verdient Kapps Werk eine vertiefte Aufnahme in der theologischen Wirtschaftsethik.

### 2.7.1 Kritik der widersprüchlichen Orientierung

Kapp kritisiert eine widersprüchliche Orientierung in den Sozialwissenschaften: Einerseits mache sich eine zunehmende Nachfrage nach interdisziplinärer Zusammenarbeit mit dem Ziel der Integration des Wissens bemerkbar und andererseits werde die Auffächerung mit der Begründung vorangetrieben, Erkenntnisfortschritt und kreatives Schaffen sei nur durch Spezialisierung möglich. Das augenfälligste Beispiel für das Forcieren einer Auffächerung sei das Gleichgewichtsmodell der neoklassischen Ökonomie. Das Herauslösen einiger funktionaler Beziehungen aus dem gesellschaftlichen Kontext gehört zum Vorgang dieser Modellbildung. Der zentrale

<sup>288</sup> Im Zusammenhang mit der Unterscheidung wirtschaftlicher Effizienz und Lebensdienlichkeit verweist Rich (1992) 141 auf die Darstellung der Gesamtproblematik bei Kapp.

<sup>289</sup> Vgl. Nutzinger in: Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 1, 515ff.

<sup>290</sup> Human needs, sustainable development, and public intervention: learning from K.W. Kapp (1910-1976) [http://www.kwilliam-kapp.de/pdf/Human%20Needs,%20Sustainable%20Development%20and%20Public%20Intervention%20Learning%20from%20K.%20William%20Kapp%20\(2008\).pdf](http://www.kwilliam-kapp.de/pdf/Human%20Needs,%20Sustainable%20Development%20and%20Public%20Intervention%20Learning%20from%20K.%20William%20Kapp%20(2008).pdf) (Zugriff Jan. 2014)

<sup>291</sup> Nutzinger, a.a.O.

Punkt der Kritik hält fest, dass dadurch die soziokulturelle Matrix, die zusammen mit der politischen Sphäre und den ökonomischen Prozessen ein verwobenes Ganzes bilde, unzureichend wahrgenommen werde. Ein methodologisches Vorgehen, welches die Auffächerung des soziokulturellen Zusammenhangs menschlichen Verhaltens ignoriere, führe zu einer Loslösung nichtökonomischer Faktoren von ökonomischen.<sup>292</sup> Eine Vereinfachung im Prozess der wissenschaftlichen Forschung darf nicht die „Natur des Problems“ verzerren.<sup>293</sup> Mit anderen Worten, die Isolierung von Problemen aus einem Gesamtzusammenhang ist keine wissenschaftlich notwendige und legitime Vereinfachung einer komplexen Situation. Sie führt sogar zur „Mystifizierung“, wenn reine Modelle von realen Situationen beschrieben werden, in denen die Motive von Beteiligten eine massgebliche Rolle spielen, nicht aber die tatsächlichen Einflüsse, wie bspw. Machtfragen, auf das Zustandekommen von Handlungsmotiven Berücksichtigung finden.<sup>294</sup> Der ausschliesslich ökonomische Zugang zu einer Fragestellung kann deshalb die soziokulturelle Umwelt nicht angemessen berücksichtigen.<sup>295</sup>

### **2.7.1.1 Verlust einer ursprünglichen Einheit des Wissens**

„Forschung und Erkenntnisse, die nicht auf ein verständliches Bild der gesellschaftlichen Wirklichkeit gerichtet sind, lassen uns über soziale Prozesse und ihre letztendlichen Rückwirkungen im Ungewissen.“<sup>296</sup> Für Kapp bedeutet die Praxis der Sozialwissenschaften in erster Linie die Beratung der Politik im Dienste der Gestaltung von Gesellschaft. Wenn das dafür notwendige Wissen nicht ausreichend vorhanden ist und die Folgen des Handelns nicht antizipiert werden können, resultieren politische Unfähigkeit und moralische Blindheit. „Moralische Blindheit ist vielleicht das destruktivste Ergebnis von Teilwissen und Spezialisierung.“<sup>297</sup> Es seien viele mögliche Ursachen für die beklagte Zersplitterung genannt worden, Kapp will aber zeigen, dass „Spezialisierung und ‚Auffächerung‘ nicht notwendigerweise zusammengehen müssen.“<sup>298</sup> Bis weit in die Neuzeit existierte ein allgemeines Wissenschaftsverständnis im Wesentlichen als eine Einheit des Wissens. Noch Adam Smith habe seine Theorie des nationalen Wohlstands auf einem humanistischen Fundament entwi-

---

<sup>292</sup> Kapp (1983) 18

<sup>293</sup> a.a.O. 19

<sup>294</sup> a.a.O. 21

<sup>295</sup> Die Perspektive der Wissenschaft sei auf die Erweiterung der empirischen Basis zu richten; für die Sozialwissenschaften habe dies Kapp „auf hohem Niveau“ begründet: „K.W. Kapp hat in der ökonomischen Grundlagendiskussion der letzten Jahrzehnte verschiedentlich daran erinnert, dass vorläufige oder nach Wenn und Aber differenzierte Antworten auf die richtigen Fragen immer noch besser seien als einfache Antworten auf die falschen Fragen.“ Die Aussagen seien ansonsten nur scheinbar exakt. Vgl. Meyer-Abich (1982) 12f.

<sup>296</sup> Kapp (1983) 25

<sup>297</sup> ebd.

<sup>298</sup> a.a.O. 35

ckelt, nämlich der rationalen und moralischen Natur des Menschen. Erst Malthus und Ricardo verliessen mit ihrer Interpretation der Wirtschaft als natürliche, aber ausserhalb der menschlichen Natur liegende Gesetze und Regeln dieses Fundament. Die Wirtschaftswissenschaft wurde dadurch auf eine naturalistische Grundlage gestellt, wonach gilt: Alle ökonomischen Aktionen und Gegebenheiten sind ähnlich rigide zu verstehen wie die Naturgesetze und die Wechselwirkungen der Marktwirtschaft seien als Suche und Bestätigung von Naturgesetzen zu verstehen.<sup>299</sup> Diese Suche nach den vermuteten und verdeckten Ordnungen hat eine Denkweise geprägt, die in naturgesetzlichen Analogiebegriffen Orientierung suchte, z.B. Kräfte, Kräfteausgleich, Gleichgewicht, Trägheit etc., und in grundsätzlicher Weise neue Theorien, wie die klassische, sozialistische und neoklassische Ökonomie und auch etwa den Utilitarismus geprägt haben. Damit schien es möglich, auf einleuchtende Weise anzugeben, was im Sinne der natürlichen Ordnung und zum Erreichen von Gleichgewichtszuständen in der Wirtschaft getan werden soll. „Kurzum, unter dem Einfluss der Analogie zur Mechanik und, wie wir hinzufügen können, des allgemeinen politischen und ideologischen Hintergrunds aus Antiabsolutismus und Antimerkantilismus, entwickelte sich die klassische politische Ökonomie zur Suche nach Naturgesetzen, um simultan zu bestimmen, was stattfindet und was stattfinden sollte.“<sup>300</sup> Die Vorstellung von erreichbaren Gleichgewichtszuständen auf verschiedenen Märkten ging einher mit der Annahme eines Systems einzelner Teile, die miteinander in Verbindung stehen. Das Paradigma des Gleichgewichts habe sich so stark ausgewirkt, dass jene Elemente im Wirtschaftsprozess, die sich gut in die Vorstellung eines Gleichgewichts einfügen liessen, für die Theoriebildung favorisiert wurden und umgekehrt jene, die dafür nicht geeignet sind, als Ausnahmen oder Störungen vernachlässigt wurden.<sup>301</sup> Mittels einer detaillierten Analyse dieser Behauptung liesse sich nachweisen, dass die „*a priori* Vorstellungen der klassischen Ökonomie [...] die Auswahl der zu untersuchenden Phänomene und demzufolge die Grenzen der Wirtschaftswissenschaft“ bestimmten.<sup>302</sup> Die Folgen dieser Prämisse seien folgende: Die Wirtschaftswissenschaft konzentrierte sich auf das Ziel, „die Überlegenheit des ‚Systems der natürlichen Freiheit‘ über alternative Formen der wirtschaftlichen Ordnung“ nachzuweisen.<sup>303</sup>

Die bis zum Beginn der Neuzeit gültige Einheit sei aus einer Synthese des Wissens vom Menschen und der Gesellschaft sowie von Ethik und Theologie gebildet gewesen. Die Zerstörung dieser Synthese wurde kompensiert mit einer Universalität auf

---

<sup>299</sup> a.a.O. 38f.

<sup>300</sup> a.a.O. 40

<sup>301</sup> Kapp (1988) 4

<sup>302</sup> ebd.

<sup>303</sup> ebd.

der Basis weniger Theorien, welche die gesamte Erfahrungswelt erklären sollten. Die wissenschaftsgeschichtliche Erklärung Kapps weist darauf hin, dass in der Politik- und Sozialwissenschaft des 18. und 19. Jahrhunderts voranalytische Annahmen über die grundsätzliche Ähnlichkeit verschiedener Gegenstandsbereiche bestanden, die „eine unkritische Einführung der Methoden und Begriffe der Mechanik und Biologie in die Sozialforschung und in das Sozialwissen“ begünstigten.<sup>304</sup> Die moderne Auffächerung in den Sozialwissenschaften sei eine Folge dieses Rückfalls in den Naturalismus.

### **2.7.1.2 Empirische Befunde versus normatives Apriori**

Der Umgang mit der Differenz zwischen empirischen Befunden in der Gesellschaft und den Postulaten der klassischen und neoklassischen Orthodoxie zeige eindrücklich diese Auffächerung und die damit verbundenen Gefahren in den Wirtschaftswissenschaften. Die Annahmen der ökonomischen Theorie stünden teilweise im Widerspruch mit dem tatsächlichen menschlichen Verhalten und ignorieren Aspekte wie politische Macht und bestimmte Wertorientierungen. Im 19. und 20. Jahrhundert sei deshalb eine Reihe von ökonomischen Kritikern gegen die vorherrschende Auffassung angetreten. Doch „[j]e mehr Nachdruck die Kritiker – von Sismondi und Malthus bis zu Comte, List, Schmoller, Veblen und vielen anderen – auf ihre Einwände legten, indem sie den orthodoxen Schlussfolgerungen empirische Daten gegenüberstellten, und je grösser die Schwierigkeiten wurden, die ursprünglichen, normativen Schlussfolgerungen zugunsten des Laissez-faire aufrechtzuerhalten, desto zahlreicher wurden die Versuche, die herrschende Lehre durch Einführung neuer vereinfachender Annahmen abzuschirmen.“<sup>305</sup> Solche Annahmen wurden immer abstrakter und formaler und entwickelten sich von einer politischen Disziplin zur „reinen“ Ökonomik. Ein Kennzeichen sei die zunehmende Nichtberücksichtigung nichtrationalen Verhaltens und „krankhafter Bedürfnisse“ (Carl Menger) in der ökonomischen Theorie. „Mit der Identifizierung des rationalen Disponierens von Mitteln für konkurrierende Ziele mit menschlichem Handeln im allgemeinen und wirtschaftlichem Verhalten im besonderen war in der Tat die Stufe für das Entstehen einer neuen und rein formalen Wirtschaftswissenschaft erreicht, deren grundlegende Beweise und Daten der Forscher durch Introspektion gewann.“<sup>306</sup> Andere Erfahrungen als das formalisierte und antizipierbare (vernünftige) Handeln eines fiktiven Subjektes im Sinne des homo oeconomicus seien für das Aufstellen wirtschaftstheoretischer Sätze nicht mehr notwendig.<sup>307</sup>

---

<sup>304</sup> Kapp (1983) 43

<sup>305</sup> a.a.O. 45

<sup>306</sup> ebd.

<sup>307</sup> Vgl. von Mises (1980) 64



## 2.7.2 Integration der sozialen Empirie

Soziale Daten seien aber nicht dazu geeignet, Hypothesen zu testen: „Gesellschaftliche Befunde erfordern eine eingehende und sorgfältige Untersuchung, die darauf abstellt, ihre eigentliche Bedeutung aufzudecken und die verschiedenen Faktoren zu entwirren, die in der jeweiligen Kombination zu dem jeweiligen Ereignis geführt haben.“<sup>308</sup> Die Mehrdeutigkeit sozialer Daten begünstige sich widersprechende Interpretationen und erschwere das Aufdecken von Irrtümern, denn die Widerlegung einer Prämisse durch einen Befund führe in der Regel nur zu einem weiteren Schritt in der Abstrahierung. Auf diese Weise sei „die ökonomische Theoriebildung weithin tautologisch geworden.“<sup>309</sup> „Durch das Streben nach Präzision durch Herauskristallisieren von einer oder ein paar Variablen, schliesslich durch die Identifizierung des wissenschaftlichen Bemühens mit der Logik der Mathematik und durch das Verwerfen aller Theoriebildung, die dicht bei den ‚Tatsachen‘ und daher einer Prüfung im Lichte empirischer Beobachtungen unterworfen bleibt, hat die ökonomische Theorie, insbesondere auf dem Gebiet der Wert- und Nutzenanalyse, nicht nur ihren Bezug zur Realität, sondern auch ihre Relevanz für die Untersuchung einer Wirklichkeit verloren, die immer interdependenter wird und die immer weniger das Ergebnis automatischer, ‚unpersönlicher‘ Kräfte eines Wettbewerbsmarktes zu sein scheint.“<sup>310</sup> Kapp diskutiert fünf traditionelle Ansätze zur Integration des Sozialwissens: „1. Integration durch interdisziplinäre Zusammenarbeit (zwischen einzelnen); 2. Integration durch Historiographie; 3. Integration durch Verwendung von Analogien; 4. logischer Empirismus und die Einheitswissenschaft-Bewegung; 5. dialektischer Materialismus und die Integration des Wissens.“<sup>311</sup> Die Bereitschaft des Denkens, die Erfahrungen als umfassende mythologische, religiöse oder säkulare Einheit der Welt zu deuten, stellt die Gefahr einer unreflektierten Vereinheitlichung dar, in der lediglich die Ablösung eines Dogmas durch ein anderes zu erfolgen droht. So kommt er zum Schluss, dass keiner der fünf Ansätze effektiv geeignet ist, „die verschiedenen Teile unseres Wissens um Mensch und Gesellschaft sinnvoll und systematisch miteinander“ zu verbinden.<sup>312</sup>

Zur Begründung eines alternativen Ansatzes vergleicht Kapp systematisch die wesentlichen Forschungsbereiche in den drei Wissenschaften Physik, Biologie und Sozialwissenschaften. Im Blick auf die Funktion der Wirtschaftswissenschaften gilt die Kritik dem überkommenen, in der Tradition der Mechanik stehenden Glauben, „eine sorgfältige Beobachtung und Beschreibung vergangener Ereignisse ermögliche es

---

<sup>308</sup> Kapp (1983) 48

<sup>309</sup> a.a.O. 49

<sup>310</sup> a.a.O. 50

<sup>311</sup> a.a.O. 61-80, 61

<sup>312</sup> a.a.O. 80

uns, das für die Vorhersage der Zukunft erforderliche Wissen zu vervollständigen.“<sup>313</sup> Diese Annahme wurde mit der quantenmechanischen Erkenntnis widerlegt, dass es keine vom Beobachter nicht beeinflusste, gewissermassen objektive Beobachtung eines Ereignisses gibt, und dass im Bereich der Molekularphysik – die Kapp paradigmatisch verwendet – vielfach Ereignisse gibt, für die keine Ursache genannt werden könne. Die Natur könne wie von A. Whitehead vorgeschlagen als kontinuierliche Wechselwirkung zwischen den Teilen untereinander sowie zwischen den Teilen und dem Ganzen beschrieben werden.<sup>314</sup> Diese Wechselwirkung unterliegt einem Organisationsprinzip, „das die Teile zusammenhält und verhindert, dass sich die Teile und das Ganze unkontrolliert in die verschiedensten Richtungen bewegen“ und das zudem die Steuerung eines dynamischen Wandlungsprozesses enthält.<sup>315</sup> Im Unterschied zu anorganischer Materie handelt es sich bei lebenden Organismen um „offene Systeme“, die „der Tendenz zu Zerfall und zum Ausgleich von Unterschieden“ entgegenwirken, sich erhalten und zu höheren Stufen von Organisation hin entwickeln können.<sup>316</sup> Kapp plädiert dafür, das Soziale als „ein spezielles Stadium der Natur und als eine eigene Kategorie der Beschreibung und Interpretation zu klassifizieren.“<sup>317</sup>

### 2.7.2.1 Generalnenner-Begriffe beschreiben Kohärenz

Für eine solche Beschreibung sei zunächst nötig, die Begriffe Organisation oder System rein formal zu bestimmen, denn jede Realität kann als Manifestation von Struktur oder Organisation verstanden werden. Der in evolutionärer Sicht grosse Erfolg der menschlichen Kultur liege in unserer Fähigkeit, Erfahrungen und Überzeugungen zu tradieren und entsprechende Institutionen auszubilden. Dazu gehört ein System der Produktion und Distribution von Gütern, samt der Regelung von Entscheidungs-, Macht- und Zwangsfragen. Wirtschaft bestehe deshalb in erster Linie aus einer gestalteten kulturellen Veranstaltung, in der von Anbeginn an Aspekte von Einfluss, Macht und Gegenmacht eine zentrale Rolle spielen. Deshalb „kann kein Zweifel darüber bestehen, dass es unmöglich ist, mit Hilfe irgendeines Gleichgewichtsmodells ein unparteiisches und unverzerrtes Bild von der Distribution des Nationalprodukts, von den Preisen auf den heimischen und internationalen Märkten

---

<sup>313</sup> a.a.O. 87

<sup>314</sup> a.a.O. 95: „Was Whitehead gern als Organismen verschiedener Komplexität umschrieb und was seither unter den Begriffen Organisationsebenen, Systeme oder Strukturen bekannt geworden ist, entspricht in der Tat genau dem, was nach der modernen Wissenschaft die Natur der physikalischen Realität letzten Endes charakterisiert.“

<sup>315</sup> ebd.

<sup>316</sup> a.a.O. 100-103

<sup>317</sup> a.a.O. 113. Kapp schliesst an einem Gedanken von Dewey an, wonach soziale Phänomene als eigene und unvergleichbar mit organischen gelten, aber trotzdem mit physikalischen Begriffen beschrieben werden: J. Dewey, *Philosophy and Civilization*, New York; Minton (1931) 81

und selbstverständlich auch vom Wettbewerb und Monopol zu gewinnen; dies kann vielmehr nur mit Hilfe einer Theorie der Macht, des Zwangs und der Herrschaft erreicht werden, die das Gewinnstreben von Individuen, Gruppen und Regierungen nicht von deren Wunsch nach Macht isoliert.“<sup>318</sup>

Soziales Handeln hat derart viele Implikationen in Gestalt von Handlungsträgern und möglichen Interaktionen, dass ganz entgegen den üblichen ökonomischen Annahmen von einer grundsätzlichen Indeterminiertheit und Unvorhersagbarkeit gesprochen werden muss. „Die Frage, die sich stellt, lautet: Wie können diese wechselseitigen Abhängigkeiten [zwischen allen Elementen der sozialen Wirklichkeit, W.R.] in einem integrierten Analyse-Rahmen Ausdruck finden?“<sup>319</sup> Die Suche gilt sogenannten „Generalnenner-Begriffen“, die, um dem ursprünglichen Anliegen gerecht werden zu können, „in Übereinstimmung mit den Ergebnissen der empirischen Forschung formuliert werden und [...] sich im Idealfall für eine operationale Definition eignen.“<sup>320</sup> Damit könne der Gefahr begegnet werden, formale und spekulative Rahmenkonzeptionen zu entwickeln, welche „widerspenstiges Material“ anpassen und einer Dogmatisierung zuführen.<sup>321</sup> Generalnenner-Begriffe bringen spezialisierte Begriffe einzelner systematischer Ordnungen in eine klärende Beziehung zu übergeordneten Systemen. Ein solcher Vorgang entspricht genau dem, was in der wissenschaftlichen Forschung mit dem Ziel der Integration des Wissens üblich ist: Durch Faktenvergleich von partiellem zu umfassenderem Wissen voranschreiten; die Zusammenhänge zwischen Phänomenen aufzeigen; methodisch die Verbindungen zwischen Analysen und Betrachtungsebenen klären; Wertprämissen und verdeckte Urteile müssen offen dargelegt werden. Letzteres ist deshalb wichtig, weil „die [...] menschlichen Züge und Neigungen nicht isoliert voneinander, sondern [...] über ihre funktionalen Interdependenzen“ begriffen und gedacht werden müssen.<sup>322</sup> Ein hinreichendes Verständnis des Menschen muss seine Natur und Kultur umfassen.

### 2.7.2.2 Komplementarität und Interaktion

Schliesslich kann bei Kapp die Absicht festgestellt werden, eine Komplementarität – vornehmlich aus methodischen Gründen – zu beschreiben und gegenüber dem Vor-

---

<sup>318</sup> a.a.O. 119

<sup>319</sup> a.a.O. 135

<sup>320</sup> a.a.O. 136

<sup>321</sup> So ist es Kapps zentralen, als einzigen vom neoklassischen Hauptstrom der Wirtschaftswissenschaft aufgenommenen Begriff der „Sozialkosten“ ergangen, denn „Inhalt und Reichweite und die damit verbundene Perspektive einer humanistischen Reorientierung der Wirtschaftspolitik“ sind nicht integriert worden. Die neoklassische Wahrnehmung beschränkte sich auf den Begriff der negativen externen Effekte in Produktion und Konsumtion, sowie deren Reinternalisierung in die privaten Kostenrechnungen. Vgl. Leipert; Steppacher (1987) 8, 17.

<sup>322</sup> Vgl. Kapp (1983) 139

wurf des Dualismus zu verteidigen.<sup>323</sup> So berücksichtigen die ökonomischen Theorien kaum die Möglichkeiten, wie man sich zu eigenen Bedürfnissen ins Verhältnis setzen kann, dass Ziele, Bedürfnisse und Motive zueinander in Konflikt treten können und dass wir im Wesentlichen nicht voraussehbaren Stimulus-Reaktions-Schemata ausgeliefert sind. „Darüber hinaus ist der Mensch imstande, die Befriedigung selbst grundlegender biologischer Bedürfnisse zeitweise zurückzustellen. [...] Es ist daher irreführend, die menschlichen Bedürfnisse als angeboren und ererbt zu betrachten und sie aufgrund irgendeiner bestimmten inhärenten Skala relativer Wichtigkeit zu klassifizieren.“ Bedürfnisse müssen deshalb als „interpersonale Kooperations- und Kommunikationsbedürfnisse“ betrachtet werden.<sup>324</sup> Eine solche holistische Betrachtung geht von einer „tiefen Einheit von Verstand und Gefühl“ aus.<sup>325</sup> Bereits Aristoteles habe die Chrematistik als formale, menschliche Dimensionen isolierende Rationalität der umfassend gelingenden Hauswirtschaft gegenübergestellt.<sup>326</sup> Insgesamt besteht deshalb keine Veranlassung, den affektiven, intuitiven und spontanen Aspekten des Handelns in der Ökonomie keine oder nur wenig Bedeutung zuzugestehen.

Statt einer Analyse einzelner Teilgebiete müsse das Soziale als eigenständige Organisationsebene betrachtet werden und statt Funktion und Verhalten einzelner Teile müsse die Interaktion zwischen ihnen und dem Ganzen kritisch und nicht nur bruchstückhaft untersucht werden.<sup>327</sup> Am Beispiel der „Transaktion“ wird verdeutlicht: „Weder die individuellen Gefühle von Lust und Unlust noch Nutzen oder Güter, sondern die Totalität der rechtlich-wirtschaftlichen Beziehungen, die Individuen und Gruppen in ihren jeweiligen Erwartungen eingehen, werden als die fundamentale Untersuchungseinheit betrachtet.“<sup>328</sup> Aus Transaktionen entspringt die Bildung von Regeln und Institutionen, die individuelles und kollektives Verhalten steuern. „Die Transaktionen, die zwei oder mehr Willensäußerungen des Gebens, Nehmens, Überzeugens, Zwingens, Betrügens, Befehlens, Gehorchens und Wettstreitens einschließen können, sind nach Commons die echten Berührungspunkte von Ökonomie, Psychologie, Ethik, Jurisprudenz und Politik.“<sup>329</sup> Die vorherrschende Thematik der Sozialwissenschaften müsse deshalb die wenig stabilen Strukturen, deren Wandel und die kumulative Verursachung dieser Dynamik erfassen. Ziel einer integrier-

---

<sup>323</sup> Vgl. a.a.O. 141ff.

<sup>324</sup> a.a.O. 166

<sup>325</sup> a.a.O. 163

<sup>326</sup> Vgl. zu dieser Darstellung und zu weiteren Orientierungen Kapps: Leipert; Steppacher (1987) 15.

<sup>327</sup> Vgl. Kapp (1983) 188ff. Kapp weist auf diesem Weg das Ansinnen der neoklassischen Ökonomie zurück, ihre Erklärungsmuster auf nicht-ökonomische Fragestellungen auszuweiten.

<sup>328</sup> a.a.O. 190

<sup>329</sup> a.a.O. 191. Kapp verweist auf J.R. Commons, *Legal Foundations of Capitalism*, New York 1932

ten Sozialwissenschaft ist kurzum die Humanisierung der menschlichen Gesellschaft dank eines „wahrhaft wissenschaftlichen Humanismus“.

### 2.7.3 Humanisierung am Beispiel Umweltkosten

Ein moderner Indikator für diese Thematik hat Kapp schon in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts in der Umweltdiskussion erkannt.<sup>330</sup> Gezielt kann untersucht werden, wo die systematischen Rationalitäts-Grenzen der Neoklassik in der Zuweisung eines preislichen Wertes von Umweltgütern liegen. Das Problem wird als das Fehlen eines Marktes gedeutet und nicht als Anzeichen für die beschränkte Anwendbarkeit des Marktmodells – was sich bis heute im Wesentlichen nicht verändert habe. Ein zentrales und einleuchtendes Argument dafür liege im Approach der Ökonomik: Wirtschaft wird als ein „Geschehen“ aufgrund von Arbeitsteiligkeit gesehen, welches besser erklärt werden kann, wenn eine Berücksichtigung zahlreicher natürlicher (psychologischer, ökologischer) Komplikationen möglichst entfällt.<sup>331</sup> In gleichgewichtsorientierten Modellen würden geringfügige externe Effekte keine weitreichenden Folgen erzeugen und können durch politische Massnahmen korrigiert werden.<sup>332</sup> Das Problem liegt in der Einschätzung von Umwelt- bzw. Sozialkosten, nämlich inwiefern sich weitreichende und gravierende Folgen auf die Lebensqualität – auch künftiger Generationen – ergeben.<sup>333</sup> Eine vernünftige Einschätzung werde verfehlt, denn die „ausschliessliche Verwendung der monetären Methode hat [...] eine Verkürzung und Verfälschung der Problemdimensionen und damit faktisch eine Unterschätzung der Gefährdung der Umwelt und des Menschen infolge von Wirtschaftsaktivitäten zur Folge.“<sup>334</sup> Die Alternative zum Gleichgewichtskonzept besteht nach Kapp in einem Konzept der kumulativen Verursachung, wie es im Institutionalismus favorisiert wird und wie es in den Grundzügen schon für die Erneuerung der Sozialwissenschaften weiter oben diskutiert worden ist.<sup>335</sup>

### 2.7.4 Fazit

Die wirtschaftswissenschaftliche Theoriebildung hat sich gemäss Kapp zunehmend gegenüber interdisziplinären Verbindungen verschlossen und eine systematische

---

<sup>330</sup> Zu den Pionieren in dieser Frage gehören überdies H. Hotelling (The Economics of Exhaustable Resources, Journal of Political Economy, Vol. 39/1931,137-175) und A.C. Pigou (The Economics of Welfare, London 1929). Vgl. Leipert (1994) 54.

<sup>331</sup> Vgl. Skourtos (1994) 31f.

<sup>332</sup> Leipert (1994) 59 beschreibt in diesem Zusammenhang die Verantwortung des in neoklassischen Ansätzen wenig geliebten Akteurs Staat.

<sup>333</sup> Vgl. Leipert; Steppacher (1987) 18

<sup>334</sup> ebd.

<sup>335</sup> Vgl. Kapp (1987b) 33. Es handelt sich bei dieser Veröffentlichung um eine seiner letzten Beiträge zur institutionellen Ökonomie, die stark geprägt war von der Umweltdebatte. Die Volkswirtschaft interagiere kaum mit dem System Umwelt. Vgl. a.a.O. 41

Berücksichtigung empirischer Daten ausgeblendet. Nur ökonomische Grössen wurden als Indikatoren für sozial- und umweltpolitische Steuerungen verwendet.<sup>336</sup> Seine Kritik an der Mainstreamökonomie wurde anhand der fehlenden Integration ökologischer und sozialer Bedingungen entfaltet. Kapp hat die Debatte früh als einen Prüfstein für das Kriterium der Umweltverträglichkeit und analog für die Sozialverträglichkeit unter Hinweis auf den grundsätzlichen Konflikt zwischen formaler und substantiver Rationalität eingeführt. Die freie Marktwirtschaft müsse gesellschaftliche Gebrauchswerte bzw. Lebensqualität einbeziehen und entsprechend müsse die Ökonomie die Theoriebildung dazu anstreben. Dies steht in Zusammenhang mit Kapps Feststellung, dass Sozialkostenprobleme mit Machtfragen aufs Engste verknüpft sind: „Wer kann unter welchen institutionellen Bedingungen welchen Teil der Kosten auf wen abwälzen?“<sup>337</sup> Gerade im Verhältnis der Industrie- zu den Entwicklungsländern spiele dieser Aspekt der Machtverteilung eine wesentliche Rolle. Eine von Kapp geforderte Öffnung der Wirtschaft nicht nur gegenüber Sozial- und Umweltaspekten, sondern auch gegenüber den Markt-, Macht- und Wirtschaftsstrukturen in Entwicklungsländern und den Interaktionen zwischen den Teilsystemen zeichne die Ökonomie der Zukunft aus.

Kapp hat viele Anliegen der ökumenischen Bewegung in Bezug auf Gerechtigkeit, Kostenwahrheit und Fragen der Macht behandelt und dadurch den Weg bereitet für die jüngere wirtschaftsethische Theoriebildung in ökonomischer bzw. philosophischer Perspektive. Anhand seiner Untersuchungen zu den Sozialkosten hat er die Notwendigkeit einer (normativen) politischen Steuerung der Wirtschaft betont. In seinem integrativen Ansatz berücksichtigte er historische, soziale, kulturelle und sogar religiöse Einflussfaktoren auf das Wirtschaften. Demzufolge müssen die sozialen Interaktionen des Wirtschaftens umfassend, das bedeutet über die Generationen hinaus und in globaler Ausdehnung untersucht werden. Obwohl, wie erwähnt, Kapp selbst die Untersuchungen insgesamt nicht hat leisten können, scheint es erstaunlich, dass seine wirtschaftsethischen Impulse von der ökumenischen Bewegung und von den beteiligten Ökonomen kaum rezipiert worden sind.

## ***2.8 Ökumenische Wirtschaftsethik – Zusammenfassung und Fazit***

Die Ergebnisse der beiden ÖRK-Vollversammlungen in Uppsala 1968 und in Nairobi 1975 haben die bis in die heutige Zeit hineinreichende Haltung des ÖRK besiegelt. Der Entwicklungskonflikt wurde als die entscheidende Frage für das Kirchesein in-

---

<sup>336</sup> Bspw. das Bruttozialprodukt oder Bruttoinlandprodukt als Kennzahl für das Wachstum hat bekanntlich wenig Aussagekraft für normative Wohlfahrt. Vgl. Diefenbacher (2001) 113-170. Diefenbacher schlägt als Ersatz den ISEW, „Index of Sustainable Economic Welfare“ vor.

<sup>337</sup> Leipert; Steppacher (1987) 24

terpretiert. Befreiungskampf und Solidarität mit den Armen heisst das radikale Credo.<sup>338</sup> Bis Mitte der 1970er Jahre habe sich damit eine paradigmatische Neuorientierung in der ökumenischen Bewegung eingestellt.<sup>339</sup>

Mit der nachfolgenden Würdigung wird der an der geschichtlichen Abfolge orientierte Überblick über die Entstehung dieses Paradigmas abgeschlossen, dies, obwohl in den Vollversammlungen<sup>340</sup> und den beratenden sowie gemeinsamen Gremien des ÖRK<sup>341</sup> auch danach viel Anstrengungen unternommen und Stellungnahmen verabschiedet wurden. Immerhin wurden bereits im Vorfeld der neunten Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre 2006 die Konfliktlinien auch in einer breiteren Öffentlichkeit sichtbar. Mässige Stimmen äusserten sich an prominenter Stelle.<sup>342</sup>

Die ökumenische Wirtschaftsethik hat sich von 1925 bis 1978 zunehmend radikalisiert und blieb es seither.<sup>343</sup> Zu Beginn stand der theologisch-ökonomische Dialog im Zeichen der gemeinsamen Suche nach einer Wirtschaftstheorie, die gleichermassen liberale Grundsätze wie auch soziale Gerechtigkeit vereinbarte. Das Ziel der beteiligten Theologen bestand darin, ihre Kapitalismuskritik wirtschaftswissenschaftlich zu untermauern und Beiträge für die allgemeine Wohlfahrt zu leisten. Die Diskussion war dadurch erschwert, dass in allen Bereichen der Wirtschaftswissenschaften in der gleichen Zeit Orientierungs- und Grundlagenkrisen auftraten.<sup>344</sup> Ab den 1960er Jahren fokussierten die Bemühungen die Formulierung einer wirtschaftsethisch geleiteten Entwicklungstheorie. Die Erfahrungen zeigten bald ein doppeltes Scheitern. Einerseits blieb diese Suche erfolglos und andererseits stellte sich der Erfolg der entwicklungspolitischen Massnahmen nicht ein. Die enttäuschten Hoffnungen wurden stets beklagt und der Ruf nach einer weltweiten Wirtschaftsordnung, in welcher die Entwicklungsländer und damit der grösste Teil der Menschheit nicht weiter be-

---

<sup>338</sup> Vgl. <http://www.oikoumene.org/de/resources/videos/the-assemblies-of-the-world-council-of-churches-on-the-road-to-busan> (Zugriff Jan. 2014). Allein die Stichwörter zu den einzelnen Vollversammlungen verweisen auf die Radikalisierung. Vgl. zu Nairobi Krüger; Müller-Römheld (1976)

<sup>339</sup> Vgl. Robra (1994) 126ff. Anhand des Schicksals der Gremien können die WCC-internen Spannungen erkannt werden; SODEPAX wurde 1980 eingestellt, Vgl. das Dokument des WCC <http://archives.wcc-coe.org/Query/detail.aspx?ID=62777> (Zugriff Jan. 2014)

<sup>340</sup> Vancouver 1983, Canberra 1991, Harare 1998, Porto Alegre 2006

<sup>341</sup> Vgl. <http://www.oikoumene.org/de/mitgliedskirchen/global-bodies-and-mission-communions.html> (Zugriff Jan. 2010) Ein Gremium, welches sich einem interdisziplinären Dialog mit der Wirtschaft widmet, gibt es nicht mehr.

<sup>342</sup> Vgl. etwa das Votum von Wolfgang Huber:

[http://www.ekd.de/vortraege/huber/060216\\_huber\\_portoalegre.html](http://www.ekd.de/vortraege/huber/060216_huber_portoalegre.html) (Zugriff Jan. 2014)

<sup>343</sup> Vgl. Zaugg-Ott (2002)

<sup>344</sup> Für Stierle (2001) ist der Hauptgrund dafür, dass die ökonomischen Theorien und Modellbildungen selbst sehr widersprüchlich ausfielen. Der jahrzehntelange Streit zwischen Schulen und Ansätzen innerhalb der Wirtschaftswissenschaften hat sich auf die Ökumene ausgewirkt. Es sei demnach mehr als verständlich, wenn es kaum gelang, eine konsistente ökumenische Position zur Gestaltung einer Wirtschaftsordnung einzunehmen. Dennoch sei das interdisziplinäre Bemühen erfolgreich und werde allgemein zu gering geschätzt. Vgl. a.a.O. 390f., 417-422

nachteiligt würden, wurde intensiver. Einen grossen Einfluss übten Ökonomen aus mit einem kulturellen Hintergrund der Entwicklungsländer, bspw. S. Parmar. Technische bzw. ökonomische Massnahmen, wie sie Tinbergen vertrat, standen zunehmend unter Verdacht, bloss den Industrienationen und den transnationalen Konzernen zu dienen. Folglich stiessen in der ökumenischen Debatte wirtschaftsethische Ansätze und entwicklungspolitische Positionen auf Ablehnung, welche positiv zu Markt und zu Wachstum standen. Das theologische Motiv dieser Radikalisierung bezog sich auf einen globalen Kampf von Mächten, in welchem den Schwachen und Unterdrückten solidarisch beigestanden und sie in ihrem Befreiungskampf unterstützt werden müssen. Der Blick auf die Welt zeigte ein Bild des Kampfes, in dem insbesondere die transnationalen Konzerne eine üble Rolle spielten. Aufschlussreich ist das Material der Studie der Arbeitsgruppe „Transnationale Konzerne“ von 1982.<sup>345</sup> Im Zentrum stand die Frage, welchen Einfluss politische Kräfte bzw. Institutionen auf die wirtschaftliche Macht der transnationalen Konzerne haben können. An der sechsten ökumenischen Vollversammlung in Vancouver 1983 wurde diese Frage mit Blick auf die Apokalypse und die Kosmokrator-Christologie beantwortet und die transnationalen Konzerne als Vertreter des Gegenreiches bezeichnet. Davon wurden die Unternehmen der Finanzwirtschaft in Harare 1998 besonders herausgehoben.<sup>346</sup> Das Volk Christi solle seinen Kampf gegen die dämonischen Mächte unterstützen; die Kirchen sind aufgerufen, die transnationalen Konzerne blosszustellen und ihre Verfestigung ungerechter Wirtschaftsstrukturen anzuprangern.<sup>347</sup> Die Kraft gegen die dämonische Macht sind die solidarischen Armen, die zu einem Volkssubjekt idealisiert werden und sich gegen den Kapitalismus wenden.<sup>348</sup>

Die Rekonstruktion der einflussreichen und fundierten ökumenischen Wirtschaftsethik in groben Zügen und an manchen Stellen detailliert, wo es notwendig erschien, diente der Suche nach Anschlussmöglichkeiten für eine theologische Wirtschafts-

---

<sup>345</sup> Die Arbeitsgruppe wurde in Uppsala 1968 der CCPD (Kommission für kirchlichen Entwicklungsdienst) zugeordnet. In Nairobi fand 1975 die ökumenische Kritik an den transnationalen Konzernen einen Höhepunkt und wurde am Kongress 1981 in Bad Boll vertieft. Vgl. den Bericht CCPD (Hg.) (1983), sowie dt. in Stierle et al. (Hg.) (1996) 264-271.

<sup>346</sup> „Globalen Mächten widerstehen. Globalisierung. Ein offener Brief der Sorge und der Hoffnung“ – Ein offener Brief im Vorfeld der achten Vollversammlung des ÖRK in Harare (Juni 1998) In diesem Dokument ist eine in vielen kirchlichen Diskussionen anzutreffende Wertung der Globalisierung niedergeschrieben. Die Globalisierung bestehe zwar aus verschiedenen Phänomenen, ihre Grundlage und der Motor seien aber die „neoliberale Wirtschafts-ideologie“, insbesondere in der Konkrektion der Finanzwirtschaft.

<sup>347</sup> Vgl. die online-Version des Dokuments unter

<http://www.oikumene.net/home/global/vanc83/vanc.macht/index.html> und

<http://www.oikumene.net/home/global/vanc83/vanc.ende/index.html> (Zugriff Jan. 2014)

<sup>348</sup> Vgl. den Kommentar bei Hübner (2003) 12. Die Marktwirtschaft und die internationalen Wirtschaftsinstitutionen werden in der Folge konsequent abgelehnt. Übrig bleibe ein polarisierendes Freund-Feind-Schema.



ethik, die beides verbinden kann: Eine kritische Beurteilung der ökonomischen, kulturellen und politischen Strukturen, die zu den bekannten globalen Formen von Ungerechtigkeiten führen, wie auch eine angewandte theologische Arbeit an (regionalen) Wirtschaftsstrukturen und -kulturen, die beeinflussbar und gestaltbar sind.

Ich halte die Dichotomisierung wirtschaftskritisch oder wirtschaftsfreundlich, Markt ja oder nein, wie sie in der ökumenischen Debatte überhand nahm, in der theologischen Wirtschaftsethik für problematisch. Vielleicht nimmt sie die Menschen zu wenig ernst, die auf komplexe Weise und kontextuell unterschiedlich nolens volens mit der Wirtschaft verbunden sind.<sup>349</sup> Für eine kirchliche Praxis wäre eine theologisch-ethische Begründung wünschenswert, welche die Gleichzeitigkeit der Kritik an Aspekten von ungerechter Wirtschaft und der Ermutigung und Unterstützung für die Gestaltung von „gerechter“ Wirtschaft erlaubt. Wir haben gesehen, dass die ökumenische Debatte eine Wahrnehmung dieser Gleichzeitigkeit und der doppelten Perspektive zu Beginn ihres Bestehens intensiv gesucht und dabei zu Unrecht wenig beachtete Ergebnisse erreicht hat. Eine hinreichende Grundlage für die Weiterentwicklung einer ökumenischen Wirtschaftsethik für die grossen Herausforderungen hat sie dennoch nicht leisten können.<sup>350</sup>

Für den Anschluss an die ökumenische wirtschaftsethische Debatte gibt es in der deutschsprachigen Literatur zwei Vorschläge. Stierle (2001) macht stark, dass in der Ökumene die Radikalisierung letztlich nur eine Sprachform darstellt, inhaltlich aber auf eine Fortsetzung der Neuen Politischen Ökonomie (NPÖ) tendiere.<sup>351</sup> Es gelte deshalb, institutionentheoretische Aspekte aufzunehmen und für die Weiterführung der ökumenischen Wirtschaftsethik fruchtbar zu machen.<sup>352</sup> Er versteht die Kontroverse der Genfer Konferenz 1966 als Antizipierung einer Theorie-Kontroverse, die innerhalb der Ökonomik erst später aufgenommen und im Rahmen der NPÖ bearbeitet wurde. Für die ökumenische Sozialethik sieht er bei der Institutionentheorie die besten Chancen (wieder) anzuschliessen. Als eigentlicher Motor der ökumeni-

---

<sup>349</sup> Für eine globale Theorie der Gerechtigkeit ist die genaue Prüfung konkreter Umstände und der Kontexte notwendig. Internationale Verteilungsgerechtigkeit ist zu verknüpfen mit freiwilligen Solidaritätspflichten und zumutbaren Eigenleistungen. Vgl. Lienemann (2006)

<sup>350</sup> Vgl. Linnenbrink (2008) der für die EKD 35 Jahre nach der wirkungsvollen Denkschrift „Der Entwicklungsdienst der Kirche“ eine durchgezogene Bilanz zieht. S. auch die Beiträge der Teile II und III in Janowski;Leuenberger (2008) 97-172. Die AGEM als beratendes Gremium des ÖRK gibt es noch, deren Aktivitäten sind deutlich reduziert, Vgl.

<http://www.oikoumene.org/de/resources/documents/central-committee/2009/report-on-public-issues/statement-on-just-finance-and-the-economy-of-life> (Zugriff Jan. 2014)

<sup>351</sup> Stierle (2001) 463-493

<sup>352</sup> In der Begründung übereinstimmend mit: Maurer; Schmid (2002) 11: „Die Heuristik einer handlungstheoretisch fundierten Institutionentheorie liegt darin, *systematisch Bedingungen zu suchen, unter denen Akteure soziale Regeln konstituieren und einhalten.*“

schen Wirtschaftsethik gelten für ihn die innerdisziplinären Spannungen, die einen vordergründigen Positionsbezug stets verhindert haben.<sup>353</sup>

Hübner (2003) dagegen sucht den Anschluss vor der Weichenstellung zur Radikalisierung in der Ökumene und reaktiviert das Konzept der verantwortlichen Gesellschaft. Neue Akteure sind einzubinden, da die Staaten im Zeitalter der Globalisierung die Einhaltung der Menschenrechte nur bedingt durchsetzen können. „In einer globalisierten Welt müssen verschiedene Akteure in die Verantwortung einbezogen werden; dazu gehören neben den transnationalen Konzernen auch die Schulen und Gemeinden, aber auch die internationalen Organisationen wie Weltbank, WTO und Währungsfonds. Genauso übernehmen die Konsumenten mit ihren Kaufentscheidungen eine Verantwortung für die menschengerechte Gestaltung der Weltgesellschaft.“<sup>354</sup>

## **2.9 Das Dilemma Systemkritik versus Reformen**

In den partizipativen und grösstenteils interdisziplinären Veranstaltungen der ökumenischen Bewegung während der betrachteten Zeitspanne hat die Beteiligtenperspektive durch direkt oder unmittelbar Betroffene eine starke Stellung. Zum Problem verdichtet haben sich zum einen die polarisierende Wahrnehmung der Betroffenen als die Mehrheit der Opfer und die (wirtschaftlich einflussreichen) Täter sowie die zunehmende Verabschiedung aus dem interdisziplinären Diskurs. Das Proprium einer theologischen Wirtschaftsethik, das Kritik und Gestaltung einer Wirtschaftsordnung konzeptuell mit individueller Tugend verbindet, ist in der theologischen Abwehr ökonomischer Argumente der Interessensverfolgung chancenlos geblieben. Das Primat der Begründung von Kriterien des gerechten Wirtschaftens aus theologischen und biblischen Prämissen hat den notwendigen Dialog hierzu erschwert. Dadurch ist es kaum gelungen, die Wirtschaftswissenschaften zu veranlassen, die von ihnen portierten Ambivalenzen zu reflektieren. Bemerkenswert scheint mir auch zu sein, dass in der zunehmenden Nord-Süd-Konfrontation auch Ökonomen des Südens wenig dazu beigetragen haben, solche Ambivalenzen innerdisziplinär zu bearbeiten. Teilweise scheint es fast so, als hätten diese versucht, den Modus der theologischen Normen-Begründung für ökonomische Zwecke zu instrumentalisieren. Statt dass die kommunikativ-vernünftige Verständigung zu einer verbindenden Disziplin hat ausgebaut werden können, wurde die Konfrontation durch die theologische Begründung ohne Konzessionen an die zwischenmenschliche und interdisziplinäre Verständigung verstärkt. Im Hinblick auf Alternativen dazu kann ge-

---

<sup>353</sup> Stierle (2001) 464

<sup>354</sup> Hübner (2003) 206

sagt werden, dass Erklärungen und Konzepte in der Ökonomik wie der Theologie zu keiner interdisziplinären Verständigung über die Opposition von Gründen und Interessen, von unterschiedlichen Freiheitsverständnissen, von Wahrnehmung aus (deskriptiver) Beobachter- und (präskriptiver) Beteiligtenperspektive geführt haben.<sup>355</sup> In der Folge führte die Option für die Armen überwiegend zu einer radikalisierten Kritik an der (kapitalistischen) Wirtschaft. Die Dokumente des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung gaben wichtige Impulse, gleichzeitig drängen Fragen, die sich aus dem darin vertretenen Gerechtigkeitsverständnis stellen, zur theologischen Weiterarbeit. Die Dokumente des konziliaren Prozesses und die Konzepte aus der internationalen und interkonfessionellen Ökumene zeigen: „In der ökumenischen Bewegung zeichnet sich ein Konsens in der Grundrichtung des Gerechtigkeitsverständnisses ab. Gerechtigkeit wird von der Gleichheit aller Menschen her verstanden und beinhaltet eine *besondere Option für die schwächsten Glieder der Gesellschaft*.“<sup>356</sup> Es bleibt allerdings Klärungsbedarf aus zwei Gründen bestehen: Diese Dokumente konnten „die *Begründungsleistung* nicht erbringen, die von einer theologisch-ethischen Theorie der Gerechtigkeit erfordert ist.“ Zudem „bleiben *inhaltliche Fragen* offen, die sich aus einer Konfrontation des beschriebenen Gerechtigkeitsverständnisses mit unseren Alltagsurteilen und mit den Problemen einer modernen Wirtschaft ergeben.“<sup>357</sup> Am folgenden Beispiel des Wirtschaftshirtenbriefs von 1986, Gerechtigkeit eben daraufhin zu präzisieren, werde ich Aspekte der Problematik aufzeigen, die aus einer unversöhnlichen Gegenüberstellung von Systemkritik und Reformen herrühren.

### 2.9.1 Beispiel des Wirtschaftshirtenbriefs der katholischen Bischöfe der USA von 1986

Dieser Wirtschaftshirtenbrief ist eine bekannte Stellungnahme im Rahmen des konziliaren Prozesses und stellt ein Beispiel für die Weiterentwicklung der katholischen Soziallehre dar. An ihm soll die Problemlage aufgezeigt werden, die aus der Rezeption der befreiungstheologischen Option für die Armen entstanden ist. Der Wirtschaftshirtenbrief hat wegen seines inhaltlichen Profils und des partizipatorischen Vorgehens bei seiner Entstehung weit über die Grenzen der USA Beachtung gefunden: „Economic Justice for all: Catholic Social Teaching and the U.S. Economy“.<sup>358</sup> In

<sup>355</sup> Vgl. Fischer (1998) 151-173

<sup>356</sup> Vgl. Bedford-Strohm (1993) 14ff.

<sup>357</sup> ebd. Zu beachten ist jedenfalls: In der Befreiungstheologie leitet sich die Forderung nach Gerechtigkeit primär aus der Bedürftigkeit des einzelnen Menschen ab und nicht aus einer egalitaristischen Position.

<sup>358</sup> in: Origins NC Documentary Service, vol. 16, Nr. 24, November 27, 1986. auch unter: [http://www.usccb.org/upload/economic\\_justice\\_for\\_all.pdf](http://www.usccb.org/upload/economic_justice_for_all.pdf) (Zugriff Jan. 2014; die nachfolgenden Zitate beziehen sich auf den hier veröffentlichten Text.). Dieser Hirtenbrief hat die katholischen Bischöfe Österreichs zu ihrem Sozialhirtenbrief von 1990 veranlasst. In der protestantischen Kirche

diesem Hirtenbrief ist das Konzept der Option für die Armen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie zum ersten Mal von einer Kirche im Norden aufgenommen und zum Zentrum ihres Verständnisses sozialer Gerechtigkeit gemacht worden. In insgesamt vier Kapiteln ist eine Legitimierung aufbaut von allgemeinen ethischen Grundsätzen bis zur politischen Umsetzung. Auf die Situationsanalyse folgt eine Auswahl ethischer Prinzipien und anschliessend werden die politischen Konsequenzen in vier Feldern aufgeworfen, verbunden mit einem Aufruf an eine Partnerschaft für das Gemeinwohl. Eine Erörterung der innerkirchlichen Konsequenzen schliesslich steht im letzten Teil. Die grundsätzliche Forderung des Hirtenbriefs, Gerechtigkeit durch einen stärkeren Sozialstaat zu ermöglichen und zu sichern hat ihm viel Kritik eingetragen. Eine protestantische Kritik stammte von Robert Benne<sup>359</sup>, der den Moralismus und die Missachtung der Sachgesetzlichkeit in der Wirtschaft anprangerte. Ein Kreis katholischer Laien, die zu den Neo-Konservativen gezählt werden, verteidigte mit der prominenten Stimme von Michael Novak den Kapitalismus gegen den Hirtenbrief.<sup>360</sup> Eine anders lautende Kritik stammt von Karen Lebacqz, die den Bischöfen vorwarf, die Lösung in einer Reform des Kapitalismus zu suchen, statt diesen grundsätzlich in Frage zu stellen.<sup>361</sup> Gegen die von anderen festgestellte Übereinstimmung mit der Gerechtigkeitskonzeption von Rawls argumentiert sie, Rawls berücksichtige die Historizität und Kontextualität der Ungerechtigkeit nicht und bleibe in den liberalistisch-individualistischen Grundannahmen stehen.<sup>362</sup> Seine Theorie führe letztlich nicht zu einer Befreiung, sondern reformiere bestenfalls bestehende Strukturen.<sup>363</sup>

Bedford-Strohm (1993) untersucht drei Probleme: (1) ethisch-methodologisches Problem, wie sich ein theologisch-ethisches Verständnis von sozialer Gerechtigkeit überhaupt begründen lässt, biblisch oder vernünftig oder auf beide Weise? (2) ist eine theologische Begründung der Option für die Armen für den Gerechtigkeitsbegriff möglich? (3) Wie sind Anschluss und Zusammenhänge einer solchen Begrün-

---

beeinflusste er die von der Generalsynode der United Church of Christ verabschiedete Stellungnahme zur Wirtschaft „Christian Faith: Economic Life and Justice“. Es entstanden zahlreiche weitere Dokumente ähnlichen Inhalts, in den USA auch aus jüdischen Vereinigungen. Die wichtigsten dieser Stellungnahmen mit Reaktionen und Kommentaren sind zu finden in: Brown McAfee; Thomson (1989).

<sup>359</sup> "The Bishops' Letter – A protestant Reading", in: Gannon (1987) 76-85

<sup>360</sup> Bedford-Strohm (1993) 23. Die Bandbreite von Zuspruch und Kritik zeigen auf: Dingwerth; Öhl-schläger; Schmid (1988). Der Sammelband enthält die Beiträge eines Kolloquiums der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1987.

<sup>361</sup> Vgl. Lebacqz (1986) 66-82

<sup>362</sup> Vgl. Herrmann (2005): Angesprochen im Brief sind Individuen, in ihrem Wirkungsbereich etwas zu verändern, 102-106

<sup>363</sup> Vgl. Lebacqz (1987) 54

dung mit der praktischen Vernunft und philosophischen Gerechtigkeitstheorien zu denken?<sup>364</sup>

### 2.9.1.1 Begriff der wirtschaftlichen Gerechtigkeit

Das Vorgehen im Hirtenbrief entspricht dem bekannten Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln.<sup>365</sup> Bemerkenswert ist, dass der Hirtenbrief seine Aussagen und Urteile deutlich in den Kontext der amerikanischen Geschichte und des amerikanischen Gesellschaftsverständnisses der Freiheit und Gerechtigkeit für alle stellt. Diese Kontextualisierung kann als Versuch verstanden werden, christlich begründete Grundsätze der katholischen Soziallehre mit politischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten in einen Dialog zu bringen.

Zu dieser Kontextualisierung gehört die Überzeugung, „Biblische Basis, philosophische und theologische Reflexion durch die Jahrhunderte, sowie Analyse menschlicher Erfahrung aus der Vernunft durch Menschen von heute bilden gemeinsam das Fundament des Dokuments. Menschliches Verstehen aus der Kraft der Vernunft und religiöser Glaube auf biblischer Basis“ schliessen einander nicht aus.<sup>366</sup> Der Anspruch des Hirtenbriefs, die vernünftige Reflexion funktional einzubringen, hat kaum Widerspruch ausgelöst. Zum einen müsse der Dialog auch mit Menschen gesucht werden, welche den christlichen Glauben nicht teilen und zum anderen ist für den Dialog die Vermittlung von biblischen Texten zu den modernen Bedingungen der Ökonomie unabdingbar.<sup>367</sup> In der biblischen Begründung wird vorab auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen hingewiesen, aus der die menschliche Würde abzuleiten ist. Der Bund mit Israel ist die Grundlegung für ein Leben in Gemeinschaft, welche für Christen in der Nachfolge Christi lebbar gemacht wird. Die Nachfolge wiederum steht in Verbindung mit der Menschwerdung Gottes und des Reiches Gottes, in dessen Zentrum die Option für die Armen steht. Aus ihr ist der Gehalt des biblischen Begriffs der Gerechtigkeit zu gewinnen.<sup>368</sup> Zentral im Hirtenbrief ist die Interpretation der Gerechtigkeit als Recht auf Teilhabe. Er gilt deshalb als Ursprung des Begriffs „Beteiligungsgerechtigkeit“.<sup>369</sup> Bleibt die Teilhabe am ökonomischen Leben einigen Mitgliedern der Gesellschaft verwehrt, so die Bischöfe, liege eine soziale Sünde vor, die durch eine entsprechende institutionelle Ordnung überwunden

<sup>364</sup> Der Hirtenbrief wurde von verschiedenen Autoren aus theologischer, soziologischer und ökonomischer Sicht analysiert und kommentiert. S. Gannon (1987)

<sup>365</sup> Diese Methode „aus der Praxis für die Praxis“ geht auf Kardinal Joseph Cardijn zurück. Vgl. Schäfers (1998) 47

<sup>366</sup> a.a.O. 64

<sup>367</sup> „These biblical and theological themes shape the overall Christian perspective on economic ethics. This perspective is also subscribed to by many who do not share Christian religious convictions. Human understanding and religious belief are complementary, not contradictory.“ Chap. II, 61

<sup>368</sup> Eine katholische Grundlegung der Gerechtigkeit im Naturrecht und eine darauf aufbauende Wirtschaftsethik ist nachzulesen bei Kleinhappl (1991) insb. 84-87 und 159-179.

<sup>369</sup> Heimbach-Steins (1999) 148f.

werden muss.<sup>370</sup> Denn Gerechtigkeit impliziere eine Anerkennung von wirtschaftlichen und sozialen Menschenrechten. Diese Ausweitung weit über das Verständnis der individuellen Menschenrechte hinaus darf als Kernaussage des Hirtenbriefs verstanden werden. Sie hat denn auch die heftigsten Reaktionen hervorgerufen.<sup>371</sup> Kann aus dieser Differenzierung ein verbindendes theologisch-ethisches Verständnis des Begriffs der sozialen Gerechtigkeit gefunden werden? Erschwerend wirkt sich zunächst die unterschiedlich starke Bezugnahme auf das Naturrecht in der katholischen Soziallehre und in der evangelischen Sozialethik aus. Da die katholische Soziallehre ein eher ungebrochenes Verhältnis zum Naturrecht pflege als die evangelische Ethik<sup>372</sup>, kann erstere einfacher Anschluss finden an philosophische allgemeinvernünftige Begründungen. Sie hat gewissermassen durch die Reflexion auf ihre Normenbegründungen die Möglichkeit, biblisch-theologische Begründungen in eine inhaltliche Verbindung zur Naturrechtslehre zu bringen.<sup>373</sup> Im Hirtenbrief zeigt sich diese Möglichkeit daran, wie mit der Gerechtigkeitskonzeption von Rawls umgegangen wird.<sup>374</sup>

Antworten auf die obigen Fragen lassen sich bei einigen Autoren finden: Insgesamt sei die theologische Rezeption der Rawlschen Gerechtigkeitskonzeption nur bruchstückhaft.<sup>375</sup> Arthur Rich erkennt eine grosse Übereinstimmung der kontraktualistischen Konzeption Rawls' mit seinen Kriterien der Relationalität und der Partizipation und sieht einzig Differenzen im Freiheitsverständnis.<sup>376</sup> Die Freiheit darf sich nicht der Beschränkung durch andere Werte entziehen und wenn sich Freiheitsräume als Macht entfalten, müssen die Folgen durch eine institutionalisierte Form der Verantwortungsübernahme gesichert sein.<sup>377</sup> Andere diskutieren zustimmend die Nähe der Argumente im Hirtenbrief zur Goldenen Regel.<sup>378</sup> Honecker bemängelt, die Voraussetzungen bei Rawls abstrahieren die tatsächlichen sozialen Verhältnisse zu stark. Philosophische Gerechtigkeitstheorien würden auf diese Weise scheitern,

---

<sup>370</sup> Vgl. Hengsbach (1987) 77f.

<sup>371</sup> Vgl. Bedford-Strohm (1993) 96-104; Die Formulierung im Hirtenbrief lautet: „Justice also has implications for the way the larger social, economic, and political institutions of society are organized. Social justice implies that persons have an obligation to be active and productive participants in the life of society and that society has a duty to enable them to participate in this way.“ Chap. II, 71

<sup>372</sup> Vgl. Tanner (1993)

<sup>373</sup> Bedford-Strohm (1993) sieht hier Entwicklungsbedarf für die evangelische Ethik, 27f. Vgl. kritisch dazu Anzenbacher (1998) insb. 164ff. zur Differenz naturrechtlicher und theologischer Begründung in der kath. Sozialethik seit den 1980er Jahren

<sup>374</sup> Rawls (2009; Erstauflage engl. 1971)

<sup>375</sup> Bedford-Strohm (1993) 35

<sup>376</sup> Rich (1991) 207-217

<sup>377</sup> a.a.O. 215ff.

<sup>378</sup> Frey (1977); Kaiser (1991)

deshalb müssen theologische Konzepte auf die personale Gerechtigkeit zielen.<sup>379</sup> Eine wichtige Betonung der prophetisch-kritischen Stimme der U.S.-Bischöfe erkennt Hengsbach.<sup>380</sup> Spiritualität und Politik seien als Einheit zu betrachten, der christliche Glaube rufe zum Engagement in ökonomischen Sachfragen auf.<sup>381</sup> Denn in sieben Aspekten, so Hengsbach, sei das Versagen des Marktes evident, welches mit einer entsprechenden Steuerung korrigiert werden kann: (1) Der Markt kann nicht aus sich heraus soziale Gerechtigkeit generieren, der konzentrierte Wettbewerb wirkt verzerrend; (2) das Problem der Arbeitslosigkeit ist komplex und nicht allein vom Markt zu beheben; (3) Armut ist ein politisches Verteilungsproblem und entsteht auch durch Rassismus; (4) die Entwicklung in der Landwirtschaft zeigt, dass ohne Gegenmassnahmen die soziale und natürliche Umwelt zerstört werden; (5) es bestehen in der Weltwirtschaft ungleiche Machtverteilung und Abhängigkeiten zugunsten der Industrieländer; (6) die militärische Industrie stört die Marktbeziehungen; (7) insgesamt schaffe der Markt zahlreiche soziale Ausgrenzungen, die theologisch als Sünde interpretiert werden müssen. Deutsche Bischöfe waren skeptisch gegenüber der Idee, die Kirchen sollen zur Korrektur des Marktversagens beisteuern und warnten davor, dass die fachliche Kompetenz bei Theologen fehle, sich zu wirtschaftlichen Fragen zu äussern.<sup>382</sup> Der Hirtenbrief nimmt diesen Einwand indirekt auf, denn Bedford-Strohm hält fest, dass der Hirtenbrief weder auf politische Konkrektionen verzichtet und damit belanglos werde noch bestrebt war, solche Konkrektionen sachlichen Einwänden gegenüber moralisch zu immunisieren.<sup>383</sup>

Trägt das Konzept der wirtschaftlichen Menschenrechte zu einer Korrektur des Marktversagens bei und stösst es auf breite Anerkennung? Der Hirtenbrief leitet die wirtschaftlichen Menschenrechte aus der Würde des Menschen ab, und zwar unabhängig von Verschulden und Leistung.<sup>384</sup> Bedford-Strohm hält unterstützend fest: „Der Versuch, die wirtschaftlichen Rechte, die mit der Würde des Menschen notwendig verbunden sind, an bestimmte Bedingungen zu knüpfen – das muss mit allem Nachdruck festgestellt werden –, ist weder in der Praxis durchführbar noch theologisch verantwortbar.“<sup>385</sup> Hingegen die liberal motivierte Stellungnahme zum Hirtenbrief der Laienkommission hält die Rede von wirtschaftlichen Menschenrechten für intellektuell defizitär und verwirrt.<sup>386</sup> Aktive Bürger hätten selbstredend

---

<sup>379</sup> Honecker (1990a) 190, ders. (1990b)

<sup>380</sup> Hengsbach (1987) 12

<sup>381</sup> a.a.O. 361

<sup>382</sup> Bedford-Strohm (1993) 59

<sup>383</sup> a.a.O. 61

<sup>384</sup> „The dignity of the human person, realized in community with others, is the criterion against which all aspects of economic life must be measured.“ Chap. II, 28

<sup>385</sup> Bedford-Strohm (1993) 97

<sup>386</sup> Simon (1985. Die Sondernummer Die Neue Ordnung Nr. 39 vom Dezember 1985 enthält Reaktionen auf den ersten Entwurf des Hirtenbriefs der amerikanischen Bischofskonferenz. Der Entwurf

schützenswerte wirtschaftliche Rechte in der Wahrnehmung ihrer Beiträge zum gesellschaftlichen Wohlergehen. Wohlfahrtsrechte dagegen stünden nur jenen zu, die unverschuldet in eine Notlage geraten sind. Diese Einschätzung entspreche auch der päpstlichen Sicht auf eine naturrechtliche Bestimmung verantwortlicher und sich selbst versorgender Menschen.<sup>387</sup> Die Debatte hat immerhin dazu geführt, dass in der Endfassung des Hirtenbriefs die Forderung fallen gelassen wurde, die wirtschaftlichen Rechte als einklagbaren Anspruch in die US-amerikanische Rechtsordnung aufzunehmen.<sup>388</sup> Allein der Begriff der wirtschaftlichen Menschenrechte leistete die Übertragung der als unbedingt anerkannten Menschenrechte in den Wirtschaftszusammenhang nicht.

### 2.9.1.2 Systemkritik versus Reformen durch Tugend

Aus den Reaktionen, die der Brief ausgelöst hat, lässt sich der Diskussionsbedarf erkennen, der bis heute eine Rolle spielt: Wie prominent darf eine Systemkritik am kapitalistischen Unternehmertum lauten bzw. wie stark sollen die Potenziale dieses Systems dank der Tätigkeit Einzelner betont sein?<sup>389</sup> Der Hirtenbrief suchte hier ein Abwägen, was ihm die Kritik eintrug, dass die Option für die Armen die Sicht der Schwächsten einnehmen muss und nicht die Sicht jener, die von den Verhältnissen profitieren.<sup>390</sup> Deshalb war der Brief für Vertreter der Befreiungstheologie system-

---

wurde an einem Symposium „Die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft“ vorgestellt und diskutiert. Der Hirtenbrief selbst erschien im darauf folgenden Jahr.)

<sup>387</sup> Diese Einschätzung bezieht sich auf die Sozialenzykliken „Mater et Magistra“, 1961, (Stichworte: Nutzung der Vorteile des Modernisierungsprozesses und Vermeidung der Nachteile. Anprangerung schlimmer Zustände in einigen Ländern: Reichtum, Luxus, Verschwendung, Konzept der sozialen Menschenrechte, dennoch: Eigentum ist naturrechtlich begründet, daneben auch Partizipation.) Darin ist ein Übergang zu erkennen von den moralischen Appellen und der Erinnerung an die Pflicht der Fürsorge zu sozialen und demokratischen Rechten und Partizipation. Das war prägend für „Gaudium et Spes“ des 2. Vatikanischen Konzils, 1965, (Stichworte: Soziallehre im Dialog entwickeln und nicht top down. Die Hirtenbriefe stehen in dieser Tradition: Anregung zur Meinungsbildung im kirchlichen Prozess und dem Dialog mit der Welt. Postulat für Rechte der Arbeiter); „Populorum Progressio“, 1967, (Stichworte: Eindruck der Armut in Lateinamerika, vom Skandal schreiender Ungerechtigkeit, gegen Zerstörung traditioneller Kulturen durch industrielle Zivilisation, Entwicklung ist nicht nur Fortschritt, sondern muss den ganzen Menschen im Auge haben, drei grundlegende Pflichten der Brüderlichkeit: Solidarität, soziale Gerechtigkeit heisst strukturelle Ungerechtigkeiten in den Wirtschaftsbeziehungen beseitigen, Liebe zu allen Menschen; Kritischer Umgang mit Liberalismus: Erstmals ist Enteignung denkbar, Betonung von Reform als Weg, dennoch ist gewaltsame Revolution denkbar); „Populorum Progressio“ hatte grossen Einfluss auf die lateinamerikanische Bischofskonferenz in Medellin 1968 und gab Impulse für die Befreiungstheologie; und schliesslich „Octogesima Adveniens“ (Apostolisches Schreiben, Paul VI, 1971, Stichworte: Notwendige Kontextualität von Theologie und Ethik bedeutet, jede Kirche vor Ort muss ihre Position finden unter Berücksichtigung der Verhältnisse vor Ort).

<sup>388</sup> Für Bedford-Strohm ist ein typisches Merkmal der „öffentlichen Theologie“ wenn es um die Anliegen der Gerechtigkeit „von unten“ geht; Vgl. den Vortragstext (o.J.) [http://www.uni-bamberg.de/fileadmin/uni/fakultaeten/ppp\\_lehrstuehle/evangelische\\_theologie\\_1/pdf\\_Dateien/Vortrag\\_\\_ber\\_Armut\\_H\\_Bedford-Strohm.pdf](http://www.uni-bamberg.de/fileadmin/uni/fakultaeten/ppp_lehrstuehle/evangelische_theologie_1/pdf_Dateien/Vortrag__ber_Armut_H_Bedford-Strohm.pdf) (Zugriff Jan. 2014)

<sup>389</sup> a.a.O. 108-114; Vgl. im Original: „Securing economic justice depends heavily on the leadership of men and women in business and on the wise investment by private enterprises.“ Chap. II, 110

<sup>390</sup> Zum Stellenwert des Eigentums im Hirtenbrief Vgl. Spiess (2004) 180-185



kritisch unterbetont, weil er auf eine „kritische Strukturanalyse des amerikanischen Kapitalismus“ verzichte.<sup>391</sup> Von gleicher Seite wurde kritisiert, der Hirtenbrief gehe zu Unrecht von der Annahme aus, dass sich das moralische Gutsein von Menschen auf eine Verbesserung der Strukturen übertragen könne. Und umgekehrt werde zu wenig beachtet, welchen Einfluss Institutionen und Strukturen auf die (moralische) Entwicklung von Menschen haben. Denn so wie Menschen urteilen und handeln, sei es weit gehend das Ergebnis von kultureller Prägung und von Einflüssen anonymer gesellschaftlicher Werte. Dies führte zum Vorwurf, der Hirtenbrief behandle die sozialen Interessengegensätze zu harmonisierend.<sup>392</sup> Konflikte oder gar Klassenkampf kämen deshalb gar nicht vor.<sup>393</sup> Die existierenden Gegensätze verunmöglichten die Vorstellung eines Gesellschaftsvertrags. In Bezug auf die Rolle von Verantwortlichen, die im Hirtenbrief für eine Kooperation zum gemeinsamen Guten hin eingeladen sind, schreibt Birnbaum „Die Bischöfe stellen sich auf die Seite der Ganzheit. Ihr theologischer Ausgangspunkt hat gesunde psychologische Ziele. Wir finden jedoch in dem Brief nicht viele Anzeichen dafür, dass die Bischöfe das Problem gründlich reflektiert haben, dass die modernen Gesellschaften genau die Personen für Posten mit den höchsten wirtschaftlichen und politischen Erträgen auswählen, die in hohem Masse aggressive, wettbewerbsorientierte und manipulative Persönlichkeiten haben. Es ist dann doppelt schwer, die Werte, die sie in Frage stellen, zu verändern, denn sie sind in den Persönlichkeiten derer verkörpert, die auch als Vorbilder in einem grossen Teil der Gesellschaft dienen.“<sup>394</sup> Ohne eine gewisse Radikalität, so sagen Kritiker am Hirtenbrief, begnüge sich aber eine theologische wirtschaftsethische Position mit einer moralistischen Kritik am Kapitalismus, mit einem „Umverteilungsliberalismus“ oder einer sozialdemokratischen Vision und sie unterstützen auf diese Weise letztlich den Kapitalismus.<sup>395</sup> Die Kritik am Hirtenbrief zeigte problematisch, dass unter Berufung auf theologische Begründungen es sogar möglich ist, ein

---

<sup>391</sup> a.a.O. 110; Vgl. Huster (2000) 173ff.

<sup>392</sup> Vgl. u.a.: „Businesses have a right to an institutional framework that does not penalize enterprises that act responsibly. Governments must provide regulations and a system of taxation which encourage firms to preserve the environment, employ disadvantaged workers, and create jobs in depressed areas. Managers and stockholders should not be torn between their responsibilities to their organizations and their responsibilities toward society as a whole.“ Chap II, 118 und „A new experiment in bringing democratic ideals to economic life calls for serious exploration of ways to develop new patterns of partnership among those working in individual firms and industries. Every business, from the smallest to the largest, including farms and ranches, depends on many different persons and groups for its success: workers, managers, owners or shareholders, suppliers, customers, creditors, the local community, and the wider society. Each makes a contribution to the enterprise, and each has a stake in its growth or decline.“ Chap III, 298

<sup>393</sup> So die Brüder Boff, Vgl. die Literaturhinweise Bedford-Strohm (1993) 111f.

<sup>394</sup> Norman Birnbaum, *The Bishops in the Iron Cage, The Dilemmas of Advanced Industrial Society*, in Gannon, *The Catholic Challenge*, 153-178, 155; zit. nach Bedford-Strohm (1993) 112

<sup>395</sup> Tabb (1986) 279f.

pejoratives Menschenbild zu pflegen – solange es sich um Investoren, Manager und Betriebsverantwortliche handelt.

### 2.9.2 Fazit

Mit dem Hirtenbrief wollten die U.S. Bischöfe kein neues Wirtschaftssystem entwerfen, sondern den Reformbedarf in der Wirtschaft aus christlicher Sicht und nach theologisch-ethischem Massstab klar machen.<sup>396</sup> Die grundlegenden Fragen an das Wirtschaftssystem waren nach diesem Massstab gestellt, nicht aber schon beantwortet. Dies ist nicht bloss „pragmatisch“ (Bedford-Strohm), sondern konsequent. Der Hirtenbrief zeigt und die Kritik an ihm bestätigt: Das Problem einer gerechten Wirtschaft wird durch eine radikale Kritik am Kapitalismus allein nicht gelöst. Der Hirtenbrief will deshalb drängende Fragen der Gerechtigkeit an das bestehende System richten und zu einer Systemreform aufrufen. Die Wirkung des Hirtenbriefs als Diskussionsbeitrag muss wohl dank dieses pragmatischen Ansatzes als ungleich höher eingeschätzt werden, wie wenn er nicht auf die realen Wirtschaftsverhältnisse eingegangen und stattdessen einen Systemwechsel proklamiert hätte. In seiner Sicht stellt die Ursache für die zentralen Probleme wirtschaftlicher Gerechtigkeit ein zu wenig gesteuerter Markt dar. Eine solche Analyse kann konsequenterweise gar nicht zur Schlussfolgerung führen, das „kapitalistische System“ müsse überwunden werden, ganz abgesehen von den theoretischen Schwierigkeiten, die ein solcher Anspruch aufwirft. Vielmehr kann aus ihr ein theologischer und kirchlicher Diskussionsanstoss hervorgehen, der zu Reformen und nicht zu Revolutionen führen könnte. Der Hirtenbrief mag aus den genannten Gründen als Beispiel dafür dienen, wie eine theologisch-ethische Urteilsbildung systemimmanent argumentieren und eine möglichst breite Wirkung entfalten kann, ohne sich in eine kaum lösbare Grundsatzdebatte zu verlieren. Stattdessen werden kirchliche Handlungsfelder geöffnet und ein mögliches Vorgehen vorbereitet, hinsichtlich Ordnungsfragen, Organisationen und Institutionen sowie Tugend des Wirtschaftens konkrete Programme formulieren zu können. Man darf deshalb festhalten, der Hirtenbrief „nimmt die Komplexität der Probleme einer modernen Wirtschaft ernst, ohne diese moderne Wirtschaft aus ihrer ethischen Verantwortung zu entlassen“ und er postuliert gleichzeitig die Vereinbarkeit von Freiheit und Gerechtigkeit.<sup>397</sup> Im Anschluss daran lauten nach Bedford-Strohm die zu bearbeitenden zehn Dimensionen der Gerechtigkeit (1) Vorrang für die Armen; (2) Inklusive Gerechtigkeit und universelle Solidarität; (3) Präzisierung des Verteilungsgrundsatzes – wie viel Ungleichheit ist zulässig? (4) Gerechtigkeit schliesst Teilhabe und Partizipation ein; (5) Ausgangspunkt der Gerechtigkeitsent-

---

<sup>396</sup> Bedford-Strohm (1993) 114f.

<sup>397</sup> a.a.O. 120

würfe sind nicht Individuen, sondern Gemeinschaft; (6) Verhältnis wechselseitiger Bedingtheit von Freiheit und Gleichheit (1 Kor 12,25); (7) Sozialpflichtigkeit des Eigentums; (8) Vorrang des Bedarfs vor der Leistung; (9) pragmatisch-reformorientierter Ansatz für die politische Umsetzung; (10) Gerechtigkeit als kritischer Massstab: Gerechtigkeit darf nicht zur Rechtfertigung ideologischer Positionen missbraucht werden. Nur so könne sich die theologische Stimme am ethischen, ökonomischen und politischen Diskurs beteiligen.<sup>398</sup> Diese zehn Dimensionen verstehe ich als Vorschlag zur Strukturierung. Entscheidend scheint mir, dass mit diesem Ansatz die Wirtschaft als reformbedürftig und reformfähig betrachtet wird und dass die Akteure erkennbar und angesprochen werden.

Die Diskussion des Hirtenbriefs hat eine Reihe von Problemen in der Fortsetzung der Konzepts Option für die Armen aufgezeigt. Sie hat auch deutlich gemacht, dass die Begründung der Gerechtigkeit sowie die Vermittlung von Theologie und Ökonomie zu schwierig lösbaren Problemen führen. Die Versuche, eine solche Vermittlung zu leisten haben schon in der ökumenischen Debatte zu einer verfahrenen Situation geführt. Dennoch blieben solche Vermittlungsversuche als Begründung für eine andere Wirtschaft in der theologischen Wirtschaftsethik erhalten. So auch im ökumenischen Konsultationspapier der Schweizer Landeskirchen „Welche Zukunft wollen wir?“ von 1999. Darin sind in Übereinstimmung mit vielen Verlautbarungen der ökumenischen Bewegung Wettbewerb, Markt, Freiheit undifferenziert verurteilt und einer Reich-Gottes-verträglichen solidarischen Gesellschaft gegenüber gestellt. Die Schwächen dieser Argumentation spürte ein damaliges Mitglied des Direktatoriums der Schweizerischen Nationalbank in einem Referat präzise auf.<sup>399</sup> Mit einigem Wohlwollen und überraschend viel theologischem Sachverstand konfrontiert er die Kirchen mit fehlenden Kenntnissen in ökonomischen Fragen (etwa der unzulässigen Trennung von Arbeit und Kapital, oder der verkürzten Umverteilungspostulate zwecks Schaffung von mehr Gerechtigkeit). Gehrig weist dem Konsultationspapier ein naturrechtliches Reich-Gottes-Verständnis und eine problematische Auslegung der Bitte um Schuldvergebung (Mt 5,12) im Hinblick auf die Verschuldungsproblematik nach. Wobei Letzteres nur ein Beispiel von mehreren gleichgelagerten Auslegungen sei, an denen sich sogar ein theologischer Laie stören müsste. Es sei durchaus eine christlich verankerte Politik vonnöten. Diese habe aber auch selbstkritisch die Komplexität der politischen und ökonomischen Wirklichkeit zu berücksichtigen

---

<sup>398</sup> a.a.O. 306-313

<sup>399</sup> Bruno Gehrig, Globalisierung in christlicher Verantwortung. Eine Reaktion auf das ökumenische Konsultationspapier; abgedruckt in: Neue Zürcher Zeitung vom 31. Dez. 1999, 27

und schliesslich dürften die Grundsätze einer Sozialen Marktwirtschaft nicht leichtfertig über Bord geworfen werden.<sup>400</sup>

### 3 Interaktion und disziplinäre Korrelation

Nach den bisherigen Analysen ist an die Aufgaben theologischer Ethik zu erinnern und danach zu fragen, was das Proprium der theologischen Wirtschaftsethik ausmachen könnte. Meine Absicht besteht darin, einer angewandten theologischen Wirtschaftsethik unter Berücksichtigung einer individualethischen Komponente gegenüber einer – ausschliesslich oder überwiegend – an Ordnungsstrukturen orientierten Wirtschaftsethik Plausibilität zu verschaffen.

Für eine evangelische Wirtschaftsethik mit dieser Ausrichtung ist aus den bisher genannten Überlegungen festzuhalten: (a) Wirtschaftsethische Postulate können nicht gegen die relative Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft erhoben werden, insbesondere keine solchen, die Gegenstand einer kirchlichen Wirtschaftsethik sind. Deshalb scheint mir die Verhältnisbestimmung bzw. die Bezugnahme einer christlich begründeten Haltung zur Eigengesetzlichkeit des ökonomischen Geschehens entscheidend dafür, wie ethische Erwägungen und Kritik zustande kommen. Wenn diese Eigengesetzlichkeit negativ überbetont wird und als Grund für die Ablehnung von Markt und von wettbewerbsorientierten Wirtschaften dient, droht eine Ideologisierung genauso, wie wenn diese Eigengesetzlichkeit in zustimmendem Sinn unangestastet bleibt. Allein eine anzueignende Sensibilität gegenüber einer Ideologisierung dieser Frage scheint geboten.<sup>401</sup> (b) Eine ausschliessende Alternative zwischen einer Wirtschaftsethik als Ordnungsethik oder als individuelle Moral der ökonomischen Akteure ist in der Bearbeitung der Vermittlungsproblematik nicht hilfreich. Beide Perspektiven sollten einander ergänzen. Theologische Wirtschaftsethik müsste die Perspektiven der Ordnung und der Tugend verbindend konfigurieren. (c) Normative Forderungen sind in kommunikativer Verständigung mit der Wirtschaft zu artikulieren. Denn der Markt ist als System mit politischen, rechtlichen, normativen und institutionellen Strukturanteilen zu verstehen und er wird immer „interdisziplinär“ auch durch ausserwirtschaftliche Faktoren geprägt. Solche Faktoren entspringen der

---

<sup>400</sup> Im Unterschied zum Ergebnis der ökumenischen Konsultationen in der Schweiz führte das vergleichbare Anliegen in Deutschland zu einer vertieften Auseinandersetzung und zu neuen Orientierungen in Kirchen und Wissenschaft. Vgl. Hengsbach (2001)

<sup>401</sup> Vgl. Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 1, 758-780, hier: 776f. Zur grundlegenden Bedeutung einer solchen Sensibilität vgl. auch Honecker (1990a) 314-326 und Honecker (1995) 429-522

konstituierenden Kraft von Kultur, Religion, Bildung und gesellschaftlichen Institutionen.

In diesem Kapitel will ich den Neuanfang theologischer Wirtschaftsethik diskutieren, welcher ab den 1980er Jahren v.a. unter dem Einfluss von Eilert Herms vorgelegt wurde. Ich stelle diesen Neuanfang unter den für Herms zentralen Begriff der Interaktion und verzichte allerdings darauf, die dadurch aufgeworfenen Fragen zum Verhältnis von Handeln und Interaktion zu bearbeiten. Die Bedeutung von Interaktion für eine theologische Wirtschaftsethik ist im Vergleich zu den vorangegangenen Ansätzen der theologischen (im speziellen: der ökumenischen) Wirtschaftsethik jedenfalls neu. Im Anschluss daran bespreche ich Jochen Gerlachs Interpretation und Typologisierung von bedeutsamen wirtschaftsethischen Konzepten. Gerlach plädiert für ein Korrelationsmodell, in welchem die theologische Ethik und die Ökonomik je die Eigenheiten ihrer Systematiken behalten. Dadurch soll für die wirtschaftsethische Urteilsbildung eine korrelierende Bezugnahme zur Anwendung kommen. Ich interpretiere Interaktion und disziplinäre Korrelation in der von Gerlach beschriebenen Weise als Voraussetzungen dafür, Aspekte der Tugendorientierung in der theologischen Wirtschaftsethik geltend zu machen. Ohne diese klärenden Voraussetzungen stünden tugendethische Argumente im Kontext des ökonomischen Handlungszusammenhangs verloren da. Sie könnten als eine konzeptionelle Alternative missverstanden werden, um Ordnungsstrukturen zu relativieren. Die systematische Verortung einer wirtschaftsethischen Tugend als Orientierung des individuellen Handelns scheint nur sinnvoll, wenn sie gerahmt ist in der institutionellen Ordnung des Wirtschaftens.

### ***3.1 „Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik“ – eine Standortbestimmung in den 1980 Jahren***

Die erste Tagung der Kolloquienreihe „Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik“ in Mainz/Loccum fand 1986 statt.<sup>402</sup> In seinem Eröffnungsreferat hielt Eilert Herms fest: „Eine kohärente literarische Diskussion zu Fragen einer theologisch begründeten Wirtschaftsethik gibt es in Deutschland faktisch nicht. Die monographischen Gesamtdarstellungen lassen sich an einer Hand abzählen.“<sup>403</sup> Der Beginn der Kolloquienreihe markiert einen Neuanfang in der deutschsprachigen evangelisch-

---

<sup>402</sup> Bis zum Sommer 1989 wurden insgesamt sieben Kolloquien „Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik“ in Loccum durchgeführt. Zu jeder Tagung ist ein Band in der Reihe Loccumer Protokolle erschienen, in welchen je ein grundlegender Themenkreis für eine theologische Wirtschaftsethik behandelt werden.

<sup>403</sup> Herms (1986) 7; Herms nennt u.a. G. Wünsch (1927), H. Weber (1970), A. Rich (1984); aus der römisch-katholischen Theologie O. Nell-Breuning (1956, 1957, 1960), und einige Aufsatzsammlungen.

theologischen Debatte zur Wirtschaftsethik und beschreibt zuverlässig deren Stand um die Mitte der 1980er Jahre. Herms beklagt, die vorhandene Literatur – mit Ausnahme etwa der „weiträumig geplanten Wirtschaftsethik A. Richs“<sup>404</sup>, von welcher damals der erste Band vorlag – sei disparat und lohne deswegen eine ausführliche Besprechung nicht. Eine Orientierung, welche die Probleme systematisiere sowie sozial- und wirtschaftstheoretisch begründe, sei nicht zu finden und „[e]rst recht sind Denkschriften in der Tradition des deutschen Nachkriegsprotestantismus nicht der Ort, an dem grundlegende methodologische und sozialtheoretische Orientierung zu erwarten wäre“.<sup>405</sup> Diese Äusserung darf als Absage an das Vorhaben gedeutet werden, tiefgreifende und komplexe gesellschaftliche Phänomene könnten theologisch hinreichend in kirchlichen Verlautbarungen erhellt werden. Herms Kritik reicht noch weiter: „Die Lehrbücher gehen zwar regelmässig, aber in einer auffallend variablen Selektivität auf wirtschaftsethische Fragen ein. Und für das Schrifttum in Zeitschriften und Sammelwerken [...] gilt nach wie vor die 1971 getroffene Feststellung Lefringhausens, in dieser Literatur finde sich nicht einmal ein Ansatz zu einer gewissen methodischen Einheitlichkeit und Konsequenz, geschweige denn die Idee eines sachlichen Zusammenhangs, in dem sich die vielfältigen Phänomene als teile eines einheitlichen Problemfeldes verstehen liessen. In der Tat, eine *systematische, sozial- und wirtschaftstheoretische* Orientierung ist in dieser theologischen Literatur nicht zu finden.“<sup>406</sup>

Den Menschen in seiner Sozialität begreifen und in einer theologischen Theorie von Gesellschaft darzulegen, ist eine Voraussetzung für die Wirtschaftsethik, die noch kaum herausgearbeitet ist. Herms schreibt, dass „in der Sozialgeschichte des evangelischen Christentums [...] diese theologische Theoriearbeit abgerissen [ist]“.<sup>407</sup> Es gibt keine evangelische Gesellschaftstheorie, die ein klares Konzept der „Wohlordnung des gesellschaftlichen Gesamtsystems“<sup>408</sup> enthielte und die Einheitlichkeit des

---

<sup>404</sup> ebd.; Vgl. auch Edel (1998), die feststellt: „Dass bis in die 80er Jahre hinein nur Rich eine grundlegende systematisch-theologische Abhandlung zu Wirtschaftsfragen schrieb, erstaunt umso mehr, als die deutsche Wirtschaftskonzeption der ‚Sozialen Marktwirtschaft‘ wesentlich von den sozialetischen Traditionen des Protestantismus mitbestimmt ist.“ 15, Anm. 13. Martin Honecker schrieb in seiner Rezension zum ersten Band der Wirtschaftsethik von A. Rich im Feuilleton der Neuen Zürcher Zeitung (25.2.1985) „Die Wirtschaftsethik findet innerhalb der evangelischen Theologie wenig Beachtung und Aufmerksamkeit. Das verwundert den Nichtfachmann, weil evangelische Kirchen und Christen allenthalben und manchmal recht laut und dezidiert zu ökonomischen Fragen sich äussern, [...]“

<sup>405</sup> Ebd. Stellungnahmen der EKD im vorliegenden Themenbereich gab es zur Mitbestimmung (1950); Das Wort des Rates der EKD zum Lastenausgleich (1951); zur „Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung“ in der BRD (1962); zu „Leistung und Wettbewerb“ (1978)

<sup>406</sup> Herms (2008) 100. Herms hat seine Schriften zur theologischen Wirtschaftsethik in einem Band versammelt. Zitate werden nachfolgend weitgehend nach den Erstveröffentlichungen angegeben.

<sup>407</sup> a.a.O. 91. Insgesamt nennt Herms drei Bedingungen für eine theologische Sozialethik, die noch nicht erfüllt sind. a.a.O. 79-93

<sup>408</sup> ebd.

Personseins in der Selbstgewissheit des Glaubens entfalten könne.<sup>409</sup> Entstanden sei desorientierender ontologischer Dualismus, dessen „Wirkungen man noch bis in die Wirtschaftsethik von A. Rich hinein verfolgen kann.“<sup>410</sup> Der Gegensatz von Menschengerechtem und Sachgemäßem beruhe in Wirklichkeit gar nicht auf zwei derart unterschiedliche und selbständige Gegenstandsbereiche. „Denn für alle Erscheinungen und Sachverhalte im Zusammenhang des soziohistorischen Geschehens gilt: Die Sache selbst ist hier der Mensch in Interaktion.“<sup>411</sup> Herms charakterisiert die Lage folgendermassen: Während die mittelalterliche Theologie das Thema Wirtschaft seit der Antike bearbeitet hat, sei mit der Reformation ein erster Traditionsbruch eingetreten. Die scholastische Tradition sei hingegen in der römisch-katholischen Theologie kontinuierlich bis in die Neuzeit weiter geführt worden. Was aber steht nun zum Anlass, das Desiderat einer evangelischen Wirtschaftsethik einzulösen? Herms formuliert es so: „Im Institutionengefüge der westeuropäischen Gesellschaft übernimmt jetzt (ab der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts, W.R.) eine Wirtschaftspraxis die Führung, deren wesentliches Stilmoment die zunächst nur prinzipielle, bald aber auch weite praktische Verbreitung und Vorherrschaft erlangende Emanzipation des wirtschaftlichen Handelns von jeder expliziten Kontrolle durch ethische Instanzen und eine programmatische Beschränkung einer solchen Kontrolle des wirtschaftlichen Lebens auf die Mittel und Institutionen des Rechts war.“<sup>412</sup> Die Etablierung einer wissenschaftlichen Wirtschaftstheorie habe auch in Kirche und Theologie explizite Anerkennung gefunden. So sei zu erklären, dass zwar soziale Spannungen, die auf die eigensinnige Entwicklung des Wirtschaftens zurückzuführen seien, immer heftige Debatten und Hilfsmassnahmen unter dem Stichwort „die Soziale Frage“ ausgelöst hätten, aber keine wirtschaftstheoretisch reflektierte Sozialethik. Die Situation habe sich erst im letzten Jahrzehnt, also seit der ersten Hälfte der 1970er Jahre, geändert. Die Motive seien zwar nicht leicht zu erkennen, die Symptome aber seien unübersehbar.<sup>413</sup> Die drei wichtigsten zählt Herms auf: Erstens über die Frage der Gerechtigkeit in der bestehenden Wirtschaftsordnung und die Moral im nationalen und internationalen Handel habe eine intensive Diskussion begonnen.<sup>414</sup> Dann sei zweitens eine Bereitschaft der Nationalökonomie zu erkennen, die sozialphilosophischen Grundlagen der ökonomischen Theorie sowie ihre

---

<sup>409</sup> a.a.O. 92

<sup>410</sup> ebd. Der ontologische Dualismus verdanke sich dem Triumph des Neukantianismus, der bis in die Schulen von Barth und Bultmann hineinwirkte.

<sup>411</sup> ebd. Herms ordnet deshalb den Aufgaben einer theologischen Wirtschaftsethik das Bereitstellen von möglichst konkreten Orientierungshilfen für die Entscheide wirtschaftlicher Akteure zu. Vgl. a.a.O. 108

<sup>412</sup> Herms (1986) 11

<sup>413</sup> Vgl. a.a.O. 12

<sup>414</sup> Vgl. Furger (1992), der die „Gerechtigkeit“ als Grundprinzip wirtschaftsethisch systematischer Überlegungen bezeichnet, 141ff.

ethischen Implikationen zu reflektieren. Diese Beobachtung beziehe sich auch auf die Analysen, wie sie anlässlich jener Tagung geleistet worden sind.<sup>415</sup> Drittens wachse in der evangelischen Sozialethik die Einsicht, dass ihr klassisches Thema Staat und Politik eine notwendige Konkretion in einer gleichwertigen Wirtschaftsethik erfahren müsse.

### **3.1.1 Aufgaben und Anforderungen einer theologisch begründeten Wirtschaftsethik**

#### **3.1.1.1 Sechs Leitthesen**

Diese Einschätzung der Lage dient als Verstehenshintergrund für die insgesamt siebzehn Thesen, die Herms in sechs Leitthesen ordnet.<sup>416</sup> Die sechs Leitthesen beinhalten die folgenden Themenfelder: (1) Es gibt gegenwärtig keinen Konsens über Gegenstand und Thema von Ethik, und auch demzufolge keinen über Möglichkeit und Notwendigkeit einer theologisch begründeten Sozial- und Wirtschaftsethik. Dabei gilt für die philosophische Tradition sowie für die theologische Ethik, dass sie überwiegend die selbstbewusste, freie und zielgerichtete Wahl von Handlungen beurteilt. Handeln, so muss verdeutlicht werden, sei nie ganz frei von einem deterministischen Vorhalt; die Deutung von Freiheit und freiem Handeln setze immer „anthropologische, kosmologische und ontologische Annahmen voraus“.<sup>417</sup> Daraus ist zu schliessen, die Aufgabe einer theologisch begründeten Wirtschaftsethik müsse „einerseits der Sache nach im Welt- und Menschenbild [Wirklichkeitsverständnis] des christlichen Glaubens begründet“ und gleichzeitig im Handeln orientiert sein. (2) Nur solche Sätze einer theologischen Wirtschaftsethik sind anwendbar, welche den Individuen in Entscheidungssituationen konkrete Orientierung geben. (3) Solche Aussagen zu machen, „steht unter komplexen theoretischen und institutionellen Bedingungen“, die nicht überall bestehen, „aber vielleicht geschaffen werden können.“ (4) Damit Orientierungswissen wirksam werden kann, muss es plausibel und bekannt sein. (5) Eine theologisch begründete Wirtschaftsethik kann ihre Plausibilität nur sichern, wenn sie interdisziplinär arbeitet und auf Handlungsanweisungen sowie Pauschalisierung verzichtet. (6) Interdisziplinarität gelingt nur, wenn die Theologie ihr eigenes Welt- und Menschenbild durch andere wissenschaftliche Wahrnehmung relativieren kann.

---

<sup>415</sup> Vgl. Katterle (1986)

<sup>416</sup> Diese sind entfaltet in Herms (1991a) 56-94, leicht überarbeitete Fassung von Herms (1988) 30-64

<sup>417</sup> Herms (1991a) 9



### 3.1.1.2 Vier theologische Zielorientierungen wirtschaftlichen Handelns

Hermes weist darauf hin, dass in diesen Fragen vorgängig Konsens herrschen müsse ebenso wie im Verständnis darüber, wie das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens im Kontext der Wirtschaft zur Geltung gebracht werden könne. Die realen Wirkungschancen hängen davon ab, ob ein Gesamtverständnis der biblischen Botschaft des christlichen Glaubens hermeneutisch so vermittelt ist, dass es in Form ethischer Aussagen in konkreten Handlungssituationen den weltanschaulich pluralistischen Deutungshorizont hör- und verstehbar einfügt.

Diese inhaltlichen Bestimmungen des Theoriedesigns einer (evangelischen) theologischen Wirtschaftsethik bedeuten eine Erweiterung der Kontexte und der Gelingensbedingungen im Vergleich mit den bis damals vorliegenden Ansätzen. Ausgehend von der theologischen Bestimmung (1) des höchsten Gutes als der (eschatologische) Erfüllungszustand menschlicher Existenz und (2) in Differenz dazu der Selbstzweck menschlichen Handelns – desjenigen Handelns also, das nicht als Mittel zu einem Zweck gewählt wird, sondern Ausdruck der Teilhabe am ewigen Leben ist – ergeben sich vier theologisch-ethisch begründete Zielorientierungen wirtschaftlichen Handelns. Hermes nennt sie „einschneidende Konsequenzen“<sup>418</sup>.

1. Die obersten Zwecke wirtschaftlichen Handelns bestehen nicht einzig in der Bereitstellung materieller Produkte, sondern auch und zuerst in der Herstellung sozial wünschbarer Zustände innerhalb der Interaktionsprozesse und als Folge des Wirtschaftens. 2. Die sozial wünschbare Gesamtfolge wirtschaftlichen Handelns zieht zudem die Funktion der Wirtschaft im Ganzen der Institutionen und deren übergeordneten Zusammenhänge in Betracht. 3. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, deutliche Zielvorstellungen einer wünschbaren sozialen Gesamtordnung zu entwickeln. 4. Das Wachstum des inneren Menschen, die jedem einzelnen zugedachten und zugewiesenen Chancen, seine eschatologische Bestimmung zu erreichen, hängt von der Ausgestaltung der Regeln aller Interaktionsprozesse ab.

Die Erreichung dieser Ziele verlangt von einem wirtschaftsethischen Orientierungswissen ein sachlogisches Verstehen der Interaktionszusammenhänge zur Ausbildung systemspezifischer Funktionen. So muss zunächst der wünschbare Zustand des sozialen Institutionengefüges als Folge konkreten, durch Handlungsschritte gekennzeichneten Entwickelns gedacht werden können. Dafür muss ein Begriff von Handeln entwickelt werden, mit dem man erläutern kann, inwiefern er als Interaktion zu bestimmen ist. In einem nächsten Schritt gewinnt Hermes daraus die Bestimmung der Interaktionsordnung. Solche Interaktionsordnungen sind beurteilbar aufgrund der ethischen Qualität der sie konstituierenden Interaktionen. Von dort her wird

---

<sup>418</sup> Vgl. Hermes (1986) 18-21

anschliessend die (formale) Notwendigkeit von Bildungsinstitutionen zur Herstellung ethisch wünschbarer Interaktionsordnungen erhellt. Schliesslich steht ein Begriff sozialer Ordnung für die Diskussion über die Anschlussfähigkeit an die Sozialwissenschaften, inkl. der Ökonomie, zur Verfügung.

Herms legt keine eigene Wirtschaftsethik vor, will aber mit seiner sozialetischen Grundlegung eine Gelingensbedingung dafür schaffen. Zentral sind für ihn die Zusammenhänge der universalen Bedingungen des Menschseins, in denen das Wirtschaften verwurzelt ist. Dazu gehören der ethische Charakter aller Ordnungen, die Beschränkungen, die jedes Interagieren determinieren, und die Notwendigkeit, Menschen gefühlsmässig für den Sinn des Lebens innerhalb dieser unumgänglichen Zusammenhänge zu bilden.<sup>419</sup> Wirtschaftsethik kann deshalb „nur als integraler Bestandteil einer konkreten Sozialethik betrieben werden, die das Ganze des menschlichen Zusammenlebens [...] auf die Bedingungen seiner Wohlordnung hin reflektiert.“<sup>420</sup> Gerlach hat in den Spuren von Herms Zuordnungsmodelle von Ethik und Wirtschaftswissenschaften beschrieben.<sup>421</sup> Ich werde im Folgenden jene Argumente bei Herms referieren, die Antworten auf meine leitenden Fragen geben können.

### **3.1.1.3 Prämissen**

In der ersten Leitthese steht das Verständnis einer Handlung als bewusste und freie Wahl – von Zielen und Mitteln – eines Verhaltens durch ein personales Individuum, das mit Wissen über die Wahlmöglichkeit ausgestattet ist und beabsichtigte, aber auch nicht intendierte und unbekannte Folgen in Kauf nimmt. Handeln ist demzufolge immer als Interaktion zu denken. Für die Beurteilung des Handelns gilt: Die Wahl der Mittel ist ethisch vorzüglich, wenn die Ziele sicher erreicht werden; die Wahl der Ziele ist vorzüglich, wenn sie der ursprünglichen Bestimmung des Menschen gemäss ihren Überzeugungen dienen. Die Unterscheidung in den Gegenstandsbereich der persönlichen Ziele und in einen, der die Zielerreichung der Gemeinschaft betrifft, entspricht jener in Individual- und Sozialethik. Der Grundbegriff des Normzustands der Gemeinschaft lautet soziale Ordnung.

### **3.1.1.4 Handeln und soziale Ordnung**

In seinem Aufsatz „Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung“ im Loccum Protokoll der vierten Tagung<sup>422</sup> bestimmt Herms das Handeln von Individuen als Interaktion mit einer doppelten ethischen Beurteilungsperspektive. Einer-

---

<sup>419</sup> Vgl. Herms (2004) VIII-XXI

<sup>420</sup> a.a.O. XII

<sup>421</sup> Vgl. Herms (1993; wieder abgedruckt in Herms 2008, 79-98) Dort werden die theologischen Probleme des Austauschs mit Sozialwissenschaften und die daraus folgende Grundlegung einer theologischen Wirtschaftsethik besprochen. Gerlach (2002) hat dieses Forschungsdesiderat aufgenommen.

<sup>422</sup> S. Anm. 27

seits geht es um die Wahl der vorzüglichsten Handlung in Ziel und Mittel zur *persönlichen* Bestimmung des Handelnden und andererseits geht es um die Frage, inwieweit die gewählten Ziele und Mittel der *Gemeinschaft* dienlich sind. Nicht nur der einzelne Mensch, sondern auch die Gemeinschaft der Menschen steht in der („ursprünglichen“) Bestimmung eines letzten Zieles. Die Entfaltung der sozialen Ordnung als dem Leitbegriff der Sozialethik steht unter drei Voraussetzungen. (1) Soziale Ordnungen werden durch Interaktionen generiert, sind also den Handelnden nicht vorgegeben; (2) Die transzendente Fundierung<sup>423</sup> des Prozesses zur Bildung von sozialen Ordnungen liegt in der existentialen Verfasstheit der Personen; (3) Diese existentielle Verfasstheit ist auf eine Weise vorgegeben, dass Individuen ihre letztendliche Bestimmung in und durch diese Verfasstheit (handelnd) erreichen oder verfehlen können. Alle drei Voraussetzungen stimmen überein mit sozialwissenschaftlichen Grundeinsichten. Insbesondere korrespondieren sie mit der Ökonomie, sofern die Begriffe methodologischer Individualismus, Wirtschaftsprozesse formen Institutionen und schrittweise lernende Entfaltung von Selbstbestimmung als Ausdruck (positiver) Freiheit die wesentlichen Annahmen darstellen.<sup>424</sup>

Unter drei Voraussetzungen erlaubt der Grundbegriff der sozialen Ordnung sowohl eine theologische wie eine sozialwissenschaftliche Bestimmung. (a) Eine soziale Ordnung ist eine Interaktionsordnung; die Institutionen in einer Ordnung werden durch Interaktionen gebildet. (b) Die Bildung von Ordnungen aus Interaktionen setzt voraus, dass die Handelnden in einer „Existenzverfassung“ stehen. Diese Voraussetzung korreliert mit dem methodologischen Individualismus. (c) Die Existenzverfassung ist den Handelnden vorgegeben – freilich müssen sie sie durch ihr Handeln erst noch erreichen oder sie können sie verfehlen. Gelingen kann dies nur, wenn im Wählen allmählich ein Selbstbewusstsein erlangt wird. Die Erfahrungen der „Bildungsgeschichte“ vom Abstrakten zum Konkreten werden in den Institutionen gespeichert.

Soziale Ordnungen entstehen also aus dem Handeln selbstbewusster Individuen, die in der Entwicklung immer konkreterer Interaktionen eine Interaktionsordnung wählen. Da der handelnde Mensch, seine Bildungsgeschichte und das Hervorgehen von sozialer Ordnung in einer Dialektik von unverfügbarer Bestimmtheit und Freiheit steht, kann sie theologisch gedeutet werden. Insofern sei diese Deutung den sozialwissenschaftlichen überlegen. Die Annahme eines selbstbewusst-freien Wählens rechtfertigt, von Ethik zu sprechen und nicht bloss von einer normativen Hand-

---

<sup>423</sup> Herms selber spricht hier nicht von Transzendenz, sondern von den „Möglichkeitsbedingungen in der Existenzverfassung der handelnden (interagierenden) personalen Individuen.“ Herms (1991a) 57

<sup>424</sup> Der letzte Punkt liegt in der Konsequenz, obwohl seine sozialwissenschaftliche Kompatibilität nicht eigens ausgeführt wird. Vgl. Herms (1991a) 58f.

lungstheorie.<sup>425</sup> Unterlegen ist eine theologische Deutung nur dann, wenn sie den Ordnungsbegriff schöpfungstheologisch versteht und damit die Konstituierung von Interaktionsordnungen durch Interaktion nicht berücksichtigt. Damit wäre auch die theologisch-sozialethische Urteilsbildung über Interaktionsordnungen obsolet.

Herms wendet sich mit diesem Konzept gegen ein systemtheoretisches Verständnis der Ordnungen und gleichzeitig verbindet er damit die Behauptung, dass auch die sozialwissenschaftliche Theoriebildung weltanschaulich geprägt ist. Denn keine Artikulation von Interessen und Motiven komme ohne Hintergrundannahme über die Bestimmung des Menschen aus.

Damit aus Handeln als selbstbewusst-freie Wahl von Individuen die Entstehung sozialer Ordnung möglich ist, müssen die folgenden Bedingungen erfüllt sein: (1) Die Existenz einer dauerhaften Differenz zwischen Individuum und Umwelt ist gesetzt. Das Individuum-Umwelt-Verhältnis gilt als nach bestimmten Regeln ausgestaltbar, welche weder willkürlich noch kontingent sind. Die Folgen von Handlungen sind in dieser Perspektive grundsätzlich nicht von den Regeln determiniert. Sie können sich auf eine künftige Wahl oder auf eine Anpassung der Regeln auswirken. (2) Die zweite Bedingung verdeutlicht diese Differenz, indem nämlich eine Eigenschaft der selbstbewusst-freien Akteure darin besteht, dass sie als Individuen ein personales Selbstverständnis besitzen und ihnen ausserhalb keine notwendige Bedingung für ihr Handeln gesetzt ist. Formal besitzt jeder Handelnde Wissen über seine grundlegende Situation, in der er eine Wahl treffen kann. In diesem Sinne ist auch eine Entscheidung unter Nichtwissen nichts anderes als eine Spielart dieser Gewissheit. Der Inhalt des Grundwissens eines Handelnden über seine Situation bezieht sich auf zwei Gruppen von Gewissheiten: (a) Wissen darüber, dass jede Handlungswahl Veränderungen der Situation insgesamt bewirkt, und zwar in Bezug auf das Verhältnis Individuum – Umwelt, auf die Anzahl wählbarer Handlungen und auf die Besonderheit einer konkreten Situation selbst. (b) Wissen, dass die Zielorientierung auf die angestrebten Güter resp. auf das höchste Gut hin ebenso zu Handlungssituationen gehört. Das höchste Gut ist nicht selbst eine Wahl des Handelnden, sondern ist für ihn gesetzt. Erst dieses Gut definiert einen Handelnden mithin als existierende Per-

---

<sup>425</sup> Dies wird grundsätzlich der Luhmannschen Systemtheorie oder der Wirtschaftstheorie F.A. von Hayek unterstellt. Vgl. Herms (1991a) 56; Gerlach (2002) 29 Anm. 10. Vgl. auch Brodbeck (2000): „Die Ökonomie als Ethik hat sich in eine *Technologie* verwandelt, in eine ‚Sozialtechnik‘. In der allgemeinen *Systemtheorie*, die sowohl eine Theorie der Natur, der Wissenschaften, der Wirtschaft und Gesellschaft als auch der Seele sein möchte, hat diese Entwicklung ihren vorläufigen Endpunkt erreicht.“ S. 193. Brodbeck analysiert eine Wandlung des ökonomischen Begriffs des Handelns vom aktiven Arbeiten zu einer passiven Wahlhandlung (weil die Alternativen gegeben sind). Er spricht von einer sozialwissenschaftlichen Mechanisierung des Subjekts, die in Form des homo oeconomicus seine ökonomische Modellierung erfahren habe. Das Paradigma der Nutzenmaximierung sei mit der Idee der Freiheit im tiefsten unvereinbar. Vgl. a.a.O. 188-257

son. Demzufolge ist dieses Gut Teil der Selbst-Gewissheit eines Individuums, nämlich dass es Person ist in einer ursprünglichen Gerichtetheit auf ein letztes (eschatologisches) Ziel hin. Herms bezeichnet das Bewusstsein über diese Gerichtetheit<sup>426</sup> mit *Lebensinteresse* und markiert die Nähe zum Begriff des Vorteilsstrebens als wichtiges Motiv im wirtschaftlichen Handeln. Lebensinteresse entsteht aus der grundlegenden Gewissheit des Gerichtetseins auf ein höchstes Gut.

Dieses ist dem Handeln vorgegeben und kann nicht durch Handeln selbst gesetzt werden. Handeln und dessen Folgen stehen in einer Bestimmung zum höchsten Gut und also letztlich zum Handelnden selbst. „Es kann überhaupt kein Verhalten *als* gutes, d.h.: *als* Beitrag zur Realisierung des Guten gewählt werden, ohne dass darin auch die regelmässige Verbindung des gewählten Verhaltens mit seinen Folgen und dieser mit dem Guten gewählt wäre.“<sup>427</sup> Handlungen geschehen mehrheitlich nach Regeln.<sup>428</sup> Insofern diese Regeln den Zusammenhang zwischen einer gewählten Handlung, deren Folgen und dem Guten betreffen, handelt es sich um „die Ordnung des Weltgeschehens“<sup>429</sup>, die *für*, aber *nicht durch* das Handeln gesetzt ist. Betrifft es hingegen die Ordnungen, welche eine Person in der Wahl ihrer Handlungen berücksichtigt, sind sie die Resultate aus Erfahrungen mit konstitutiven Interaktionen und Bildungsprozessen. Diese Unterscheidung macht darauf aufmerksam, dass die Regeln, die durch das Handeln einer ihrer letzten Bestimmung gewissen Person definiert werden, inhaltlich schon immer dieser Gewissheit entsprechen. Niemand könne Regeln anerkennen, die der Gewissheit über seine Bestimmung widersprechen und niemand könne von der Befolgung einer Regel, die für ihn stichhaltig ist, abweichen.<sup>430</sup> Diese Zusammenhänge zu verstehen sind Gegenstand und Ergebnisse vielfältiger Bildungsprozesse. Zu ihnen gehören auch biographische Prägungen und Erfahrungen, die im Rahmen von Institutionen interpretierbar werden.<sup>431</sup>

Eine Wahl des zielstrebigsten Individuums kann entweder einen einzelnen Akt der Umweltgestaltung oder die Regeln des Wählens betreffen. Die Möglichkeit dieser Wahl von Regeln scheint mir die sozialetische Klammer individuellen Handelns zu sein. Denn diese Regeln sind die Bestandteile von Institutionen. Die Wahl von Regeln impliziert die Entscheidung, in bestimmten Situationen übereinstimmend zu wählen,

---

<sup>426</sup> Herms nennt es „in der Selbstgewissheit jeder Person eingeschlossene Gewissheit ihres ‚höchsten Gutes‘“. Herms (1991a) 65

<sup>427</sup> a.a.O. 67

<sup>428</sup> Vgl. Herms (1991b) 32

<sup>429</sup> Herms (1991a) 67

<sup>430</sup> Vgl. ebd.

<sup>431</sup> Vgl. Herms (1995) 231-317. Der einzelne Mensch erlebt eine Spanne zwischen dem individuellen Gestaltungsbedarf der sozialen Ordnung und seiner Befähigung, diese Leistung zu erbringen. Die Kirchen haben hier als Institution eine dringende Aufgabe. Denn die schwindende Befähigung liegt auch an einer fehlenden Deutungskraft für bestimmte Erfahrungen. Vgl. a.a.O. 287ff.

um damit Klassen von Situationen und letztlich Interaktionsformen zu schaffen. Der Mensch ist insofern eine freie Person, wie seine Entscheidungen nicht hinreichend vorausbestimmt sind. Und seine Entscheidungen sind notwendig, weil solche in seinen gegebenen Existenzbedingungen getroffen werden müssen. Die Selbstgewissheit entsteht in der Spannung zwischen der Existenzbedingung und der Bestimmung zum höchsten Gut. Dies führt zu individuellen Überzeugungen und Orientierungen sowie schliesslich zur Moral im jeweiligen Wirklichkeitsverständnis. Es scheint, dass die Moral die Personen auszeichnet im Sinne einer Überzeugung, die gerichtet macht.

### 3.1.1.5 Das Handeln des Individuums ist gerichtet auf Koexistenz

Wie kommt es vom Handeln der einzelnen zum Interagieren zwischen vielen Personen? Mehrere Akteure nehmen wahr, dass die je anderen in einem Verhältnis zu den Inhalten des eigenen Lebensinteresses und zu den Bedingungen für deren Realisierung stehen.<sup>432</sup> Theoretisch zwar denkbar aber lebensfremd wäre die Auffassung, die Koexistenz der anderen sei für ein Individuum indifferent und komme „nur als eine *akzidentielle* Komplizierung der Bedingungen für die Realisierung seines Lebensinteresses in Betracht.“<sup>433</sup> Tatsächlich aber gehört die Gewissheit über die Lebensinteressen anderer zur eigenen Selbst-Bewusstheit und wird so auf Gemeinschaft gerichtet. Auf diese Weise erst konkretisiert sich die Selbstbewusstheit des einzelnen auf die symmetrische Beziehungsqualität von Gemeinschaft unter Vermeidung irgendwelcher Instrumentalisierungen von Gemeinschaftsangehörigen. Dennoch lösen die zahlreichen möglichen Reaktionen auf (Folgen von) Interaktionen zunächst eine Erschwerung des Handelns aus. Verständigungsprozesse können die Erlangung von Gewissheiten über die Handlungsorientierungen der Akteure fördern. Da dies nie in vollem Umfang möglich sein kann, wird es notwendig, wenigstens eine weit reichende Verständigung über jene Regeln zu finden, nach denen Interaktionspartner auf die sie betreffenden Handlungen anderer reagieren. Wie schon die Regeln des Individuum-Umwelt-Verhältnisses sind auch diese Regeln nicht arbiträr, sondern sind (in der Art eines Naturgesetzes) *für* die Wahl der Reaktionshandlung auf Interaktion gegeben und müssen von allen angewendet werden können. In Erweiterung der eigentlichen Interaktionsregeln wünschen Akteure Erwartungssicherheit und bilden Vertrauen aus.<sup>434</sup>

Wie kann es nun möglich sein, dass „*am Ort von personalen Individuen und durch sie gewählte Regeln der Reaktionswahl gültig werden für ‚alle‘ Interaktionspartner?*“<sup>435</sup>

---

<sup>432</sup> Vgl. Herms (1991a) 68f.

<sup>433</sup> a.a.O. 69

<sup>434</sup> a.a.O. 72f.

<sup>435</sup> ebd.

Selektive Akte durch einzelne Personen oder asymmetrische Interaktionsformen scheiden aus, da Regeln, die durch Handlungen etabliert sind, von allen Beteiligten gleichermassen getragen sein müssen. Eine der Interaktion vorausgehende Verständigung über die Interaktionsregeln kommt auch nicht in Frage, weil eine solche Verständigung nur dank gültigen Regeln zustande käme. Die Erklärung lautet: Die ursprüngliche Verfasstheit aller Individuen prädisponiert sie zur handelnden Beteiligung an einem Rezeptionsprozess von faktisch gewählten Regeln.<sup>436</sup> Es gibt in diesem Prozess, wenn er erfolgreich verläuft, massgebliche und sich anpassende Beteiligte. Zwar gewinnen Autoritätsverhältnisse und Funktionspositionen Einfluss auf die Bildung von Interaktionsordnungen, aber es kann nie die Bedingung aufgehoben werden, dass Interaktionsordnungen offen sein müssen für Veränderungen, die alle Beteiligten einschliessen und bei ihnen eine Bereitschaft zur Interaktion aufrecht erhalten. Je grösser die soziale Einheit ist, für welche Interaktionsordnungen konstituiert werden sollen, desto mehr sei dieser Prozess auf positionsspezifische Steuerung angewiesen, Herms spricht von Eliten und nachgeordneten Positionen.<sup>437</sup> Hier komme aus der theoretischen Sichtweise für die Konstituierung von Interaktionsordnungen der herrschaftsfreie Dialog an seine Grenzen. Herms meint, anstelle einer Theorie der Herrschaftsfreiheit müsse eine Theorie der „systematische[n] Selbstbegrenzung qualifizierte[r] Herrschaft“ treten.<sup>438</sup> Nachdem die Fragen beantwortet sind, (a) wie sich geltende Regeln der Interaktion etablieren und (b) wie es zur Etablierung von Interaktionsordnungen kommt, bleibt zu klären, (c) nach welcher Regel die Etablierung von Interaktionsordnungen erfolgt.

Herms bestimmt eine solche Regel, welche folgende Charakteristika enthält: Interaktionsordnungen werden immer durch Interaktionen gewählt; dabei gibt es positionsspezifisch unterschiedliche Einflussmöglichkeiten der Interaktionspartner; Interaktionsregeln werden beeinflusst durch die aus den Lebensinteressen der Interaktionspartner entstammenden Güter; schliesslich können die Interaktanten ihre Interessenwahrnehmung nur in Abhängigkeit ihrer Position durchsetzen.<sup>439</sup> Diese Regel unterscheide sich kaum von anderen Versuchen, Gesetze sozialer Evolution zu beschreiben.<sup>440</sup> Die Regel ist mit der Auffassung konform, dass sich in Konkurrenzsituationen (hier die Konkurrenz von Regeln, nach denen soziale Ordnung konstituiert

---

<sup>436</sup> Vgl. a.a.O. 82, auch Anm. 30

<sup>437</sup> Vgl. a.a.O. 83f.

<sup>438</sup> Vgl. a.a.O. 84

<sup>439</sup> „Wenn Antezedentien der genannten Art gegeben sind, dann resultiert aus der Wirksamkeit der eben beschriebenen Konstitutionsmechanismen stets diejenige Interaktionsordnung, die allen überhaupt relevanten Interaktionspartnern in ihrer (mehr oder weniger massgeblichen) Position die beste Befriedigung ihres Lebensinteresses ermöglicht.“ Ebd.

<sup>440</sup> Herms erwähnt, dass sein Vorschlag mit jenem Hayeks in diesem Grundzug übereinstimmt, diesen aber an Genauigkeit übertrifft. a.a.O. 85

wird) jene Regel durchsetzt, die am erfolgreichsten ist. Allerdings gibt es eine wesentliche Differenz. Diese zeigt sich einerseits in einer genaueren Unterscheidung der aufgrund von Positionen zustande kommenden Einflussmöglichkeiten und andererseits darin, dass die Inhalte (Güter) der Lebensinteressen nicht als Naturgegebenheit zu sehen sind, sondern das Ergebnis von Bildungsprozessen darstellen.

### 3.1.1.6 Aufgaben der Interaktionsordnung

Interaktionsordnung versteht Herms als Setting frei gewählter Interaktionsregeln, deren Geltung raumzeitlich bei den Individuen angesiedelt ist. Die Interaktionsordnung leistet eine Koordination von Reaktionswahlen, die – unabhängig davon, auf welche Handlungsergebnisse sie gerichtet sind – „jeweils [eine] unverzichtbare Funktion für das Zusammenleben erfüllen.“<sup>441</sup> Diese Funktion, so Herms, werde in den ökonomischen Theorien kaum beachtet, weil der methodologische Individualismus dort auf überindividuelle Funktionszusammenhänge von Handeln verzichtet, oder, wenn als Koordinationsleistungen beschrieben, diese als Folge des individuellen Vorteilsstrebens und nicht als unverzichtbare soziale Funktion verstanden werden.<sup>442</sup> Je nach Funktionsbereich sind verschiedene Interaktionsordnungen möglich. Daraus folgen vier Typen von Grundaufgaben<sup>443</sup>, die nur in Interaktionen gelöst werden können: (1) Der Typ des politischen Handelns stellt durch die Ausübung von Gewalt(androhung) Herrschaft und Sicherheit her als Mittel für die Aufrechterhaltung von Interaktionsordnungen. (2) Der Typ des ökonomischen Handelns erzielt die Mittel (Waren) für die Sicherstellung des materiellen Lebens. (3) Der erste Typ eines symbolisierenden Handelns in Bezug auf technische Fragen stellt gemeinsame technisch-instrumentelle Gewissheiten her. (4) Ein zweiter Typ symbolisierenden Handelns in Bezug auf weltanschaulich-ethische Sachverhalte stellt gemeinsame weltanschaulich-ethische Gewissheiten her.

Um den hochkomplexen und ausdifferenzierten Funktionsweisen moderner und grosser Gesellschaften gerecht zu werden, muss die Intensität von Interaktionsordnungen unterschieden werden. Neben dem einfachen Koexistieren (mit der Möglichkeit von Absprachen und nicht-störenden Interaktionen können voneinander abweichende Güter erstrebt werden) gibt es zwei Formen der Kooperation, eine technische, welche die Handlungsstruktur von Organisationen ausmacht und eine

---

<sup>441</sup> a.a.O. 74

<sup>442</sup> Vgl. ebd. Anm. 21. Dies gilt m.E. selbst für die Interaktionstheorie der Neuen Institutionenökonomik in dieser Deutlichkeit nicht. Vgl. Homann; Suchanek (2000) 90-116.

<sup>443</sup> Vgl. Handbuch der Wirtschaftsethik Bd. 1, 877. Herms spricht von vier Bereichen artverschiedener Güter, die jeweils einen funktionspezifischen Typ von Handlungen erfordern, Vgl. Herms (1991a) 75; Vgl. bes. die in Anm. 24 gegenüber der Erstfassung des Aufsatzes von 1988 hinzugefügten Erläuterungen. Herms definiert die Andersartigkeit von „empirischem Regelwissen“ in den Wissenschaften mit „kategorialem Wissen“ des Religionssystems.



ethische, die ein Höchstmass an gegenseitiger Unterstützung für das Erstreben von Gütern enthält. Dieser Typ „Weltanschauungsgemeinschaft“, wie es bspw. die Kirchen sind, überwindet funktionale Grenzen der Organisation und der Funktionsbereiche.

Diese Unterscheidung erlaubt nun die Qualifizierung einer Interaktionsordnung. Entscheidend ist, welche Güter aus den Lebensinteressen der Akteure hervorgebracht werden. Aus diesem Grund verändert bzw. stabilisiert sich die Qualität einer Interaktionsordnung durch Veränderungen bzw. Sicherstellung der Lebensinteressen. Neben aller Unterschiedlichkeit der Motive für die Güteraneignung bei allen beteiligten Interaktionspartnern, hat die Wahl zwischen symmetrischer oder asymmetrischer Beziehung zu den Interaktionspartnern eine entscheidende Auswirkung. Letztere führen zu als ungerecht empfundenen Ungleichheiten. Nach Herms sollen in gesellschaftstheoretischer Betrachtung ungerechte Verteilungen nicht auf ökonomische Weise gelöst werden, sondern über die Koordination von Lebensinteressen.<sup>444</sup>

Die Koordination von Lebensinteressen stellt hohe Anforderungen an die Interaktanten. Sie sollen ihr Wollen auf eine elaborierte Weise zum Ausdruck bringen, weil eben nicht die Interaktionsstrukturen des homo oeconomicus der Theorie unterlegt sein sollen. Wie kann also der Austausch von Wissen über Lebensinteressen formal gesteuert werden? Die Stabilisierung und Weiterentwicklung von Wissen ist auf eine systematische Tradierung durch Bildungsinstitutionen angewiesen. Während die Generationen übergreifende Kommunizierung von technischem Wissen einfach zu organisieren ist, kann das weltanschaulich-ethische Wissen nicht auf vergleichbare Weise vermittelt werden. Selbstgewissheit und Lebensinteresse im ursprünglichen Sinn ist auf individuelle unübertragbare Selbsterfahrung gestützt. Deshalb könne „die konkrete Gestalt der Selbstgewissheit [...] einer Person“ gar nicht einer anderen Person mitgeteilt werden, „[d]as einzige, was hier geschehen kann, besteht darin, dass eine Person anderen Personen den Gehalt ihrer handlungsleitenden Selbstgewissheit bezeugt und dadurch für die anderen die Chancen verbessert, ebenfalls zu einer konkreten Einsicht und Gewissheit über die Existenzverfassung personaler Individuen und ihre ursprüngliche Bestimmung zu gelangen.“<sup>445</sup> Notwendige Voraussetzung dafür leisten geeignete Bildungsinstitutionen, die auch ausgestattet sind darauf zu achten, dass keine signifikante Abweichung von der Weitergabe technischen Wissens zum weltanschaulich-ethischen Wissen entsteht. Die ethische Vorzüglichkeit einer Interaktionsordnung ist daraus ersichtlich, wenn die vier Typen

---

<sup>444</sup> Vgl. Herms (1991a) 89

<sup>445</sup> a.a.O. 90

der Grundaufgaben einer Interaktionsordnung gleichwertig beachtet und gepflegt werden.

### **3.1.2 Die Bestimmung der sozialen Ordnung in theologischer Perspektive**

Soziale Ordnungen sind als Werke der Menschen aus Interaktionen zu verstehen. In theologischer Perspektive stellt sich die Frage, ob und inwiefern soziale Ordnungen des Zusammenlebens dem geoffenbarten Willen Gottes entsprechen, also bspw. gerecht sind. „Dementsprechend ist ‚gerecht‘ diejenige soziale Ordnung, die als Werk des Menschen Gott lobt und für die Menschen – alle Menschen – ‚nützlich‘ im konkreten Sinne von ‚heilsam‘ ist.“<sup>446</sup> Dass aus menschlichen Interaktionen eine gerechte soziale Ordnung hervorgehen kann, wird in theologischer Betrachtung aus dem „Werk Gottes am Menschen“ möglich, und zwar im Sinne eines Bekenntnisaktes des Glaubens an die Gerechtigkeit Gottes.<sup>447</sup> In den Sozialwissenschaften herrsche unglücklicherweise ein Verstehen des Adjektivs „theologisch“ vor, das sich auf die „Offenbarung“ als Geltungsanspruch stütze und sich gegen Kritik und, so muss man ergänzen, gegen interdisziplinäre Anschlussfähigkeit immunisiert habe.<sup>448</sup> Jede Theorie ist formal geprägt durch die ihr notwendigerweise voraus liegende weltanschauliche Perspektivität auf „Wirklichkeit“. Formal bestimmt und inhaltlich kontingent steht jede Handlung in normativer Beziehung zu den Kategorien eines bestimmten Wirklichkeitsverständnisses.<sup>449</sup> Im Hinblick auf den Begriff der sozialen Ordnung ist nun diese theologische Bestimmung den nicht-theologischen überlegen, weil zum christlichen Wirklichkeitsverständnis eine selbst-bewusste Verfasstheit des Menschen gehört, die ihn in unverwechselbarer Weise charakterisiert: Aus der christlichen Tradition weiss er um seine Geschöpflichkeit und die darin enthaltene (eschatologische) Bestimmung, er weiss um seine Bedrohtheit durch ein Missverstehen seiner (im Vorletzten) begrenzten Freiheit (Röm 1,21ff.), auch um seine Angewiesenheit auf eine Überwindung dieses Missverständnisses durch eine im Kern unverfügbare Bildungsgeschichte, die letztlich auf eine radikale Umkehr zielt und damit verbunden weiss er letztlich um sein Angewiesensein auf Gnade.<sup>450</sup>

Allerdings gibt es daneben einen grossen Nachteil der theologischen Wirklichkeitsauffassung im Blick auf den Begriff „soziale Ordnung“ gegenüber den sozialwissenschaftlichen. Er liegt im historisch gewachsenen Verstehen von Ordnungen als

---

<sup>446</sup> Vgl. Herms (2008) 240; a.a.O. 245 wird „heilsam“ gleichbedeutend mit „lebensdienlich“ bezeichnet.

<sup>447</sup> a.a.O. 239

<sup>448</sup> Vgl. a.a.O. 60, Anm. 7

<sup>449</sup> Vgl. Handbuch der Wirtschaftsethik Bd. 1, 876; Herms (1993) 154

<sup>450</sup> Vgl. Herms (1991a) 60

Schöpfungsordnungen in der evangelischen Theologie.<sup>451</sup> Obwohl die jeweiligen Autoren ihren theologischen Schöpfungsordnungen recht unterschiedliche Ausprägungen gegeben haben, und sie grundsätzlich an einer Differenzierung des Weltlichen gegenüber der Zwei-Reiche-Lehre oder dem Naturrecht interessiert waren – bspw. in Bezug auf Ordnung der Natur versus Ordnung der Kultur bzw. des Geschichtlichen – haftet den Entwürfen die Tendenz zu einem statischen Verständnis des Ordnungsgedankens und einer daraus abzuleitenden Sozialethik an. In den Sozialwissenschaften herrsche die gemeinsame Überzeugung vor, „dass jede Interaktionsordnung selbst durch Interaktion konstituiert ist und insofern einen ‚geschichtlichen‘ Charakter hat. Es ist keine Gestalt sozialer Ordnung denkbar, die ihrerseits nicht durch selbstbewusst-freie Interaktionen bestimmt ist und deren ethische Qualität damit nicht abhängig ist von dem Grad der Konkretheit des Selbstbewusstseins und Lebensinteresses, welches diese ordnungskonstitutive Interaktion leitet.“<sup>452</sup> Daraus folgt die Aufgabe, einen theologischen Ordnungsbegriff des Sozialen vorzuschlagen, der namentlich dem methodologischen Individualismus Rechnung trägt.

### 3.1.2.1 Eine neue theologische Theorie des Sozialen

Die Produktion interdisziplinär anwendbarer Sätze einer theologischen Wirtschaftsethik, nicht bloss generell in Bezug auf soziale Ordnungen, steht unter einer historischen und systematischen Belastung. Die evangelische Theologie sei in der Mitte des 20. Jahrhunderts hinter die in ihrer Geschichte bereits erreichten Errungenschaften zurückgefallen. „Die sozialetische Arbeit der evangelischen Theologie zeigt heute weithin kaum mehr eine Ahnung von den hochkarätigen Anforderungen, die an ihre – und zwar an ihre theologisch zu verantwortenden – theoretischen Fundamente und Rahmenannahmen zu stellen sind; geschweige denn, dass sie imstande wäre, das hier einschlägige Erbe ihrer Klassiker in einer kohärenten Weise auszuwerten.“<sup>453</sup> Die dialektische Theologie habe einen Traditionsabbruch bewirkt, der noch bis nach dem zweiten Weltkrieg eine „theoretische Hilflosigkeit“ in der ethischen Diskussion ausgelöst habe. „Hier erwartete ein überwiegender Teil der gesamtgesellschaftlichen Öffentlichkeit gute zwanzig Jahre lang einen konstruktiven Beitrag der Theologie zur theoretischen Vorbereitung der sozialetisch zu verantwortenden

---

<sup>451</sup> Herms erwähnt die in den 1930er Jahren entstandenen Konzepte von Schöpfungsordnung: E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, (1932) <sup>4</sup>1939; P. Althaus, *Theologie der Ordnungen*, (1934) <sup>2</sup>1955; W. Wiesner, *Die Lehre von der Schöpfungsordnung*, 1934; H.-W. Schütte, *Theologie der Ordnungen*, in: W. Schmidt (Hg.), *Gesellschaftliche Herausforderung des Christentums*, 1970, 59-68; M. Honecker, *Einführung in die theologische Ethik*, 1990, 290-303, a.a.O. 61, Anm. 10. Im angegebenen Kapitel bei M. Honecker wird betont, dass die Vermeidung des Ordnungsbegriffs in Aporien ende, wenn man nicht bestimmte Grundvoraussetzungen des menschlichen Zusammenlebens beachte. Vgl. M. Honecker (1990) 302f.

<sup>452</sup> Herms (1991a) 61

<sup>453</sup> Herms (1986) 31

Entscheidungen des gesellschaftlichen Neuanfangs. Und bedient wurde er mit sprachlich ebenso befremdlichen wie theoretisch schliesslich unergiebigem Programmen einer Begründung der Gesellschaftstheorie in einem dogmatischen Theorem der alten Kirche, das seinerseits hochgradig interpretationsbedürftig ist, nämlich der Christologie, und mit einer innerprotestantischen Kontroverse um das altkirchliche (augustinsch-lutherische) Theorem der Zwei-Reiche-Lehre; einer Kontroverse, die in programmatischer Borniertheit unter Absehung von denjenigen theoretischen Explikationsmöglichkeiten geführt wurde, die etwa in einem Theorieentwurf wie der Schleiermacherschen Ethik angeboten waren und der tatsächlichen Komplexität der Gegenwartslage hätte Rechnung tragen können.“<sup>454</sup> Herms beklagt ein fehlendes Bewusstsein in der evangelischen Kirche zu den Anforderungen, die an Akteure eines wirksamen gesellschaftlichen Handelns in grossen offenen Gesellschaften gestellt sind. Die verbreitete Vorstellung einer gemeindeartig strukturierten Öffentlichkeit, die in den sozialen Handlungsfeldern etwas bewirken könne, sei obsolet und trage zur Marginalisierung der Kirchen bei.<sup>455</sup>

Für die Begründung einer evangelischen Wirtschaftsethik muss darum zuerst eine theologische Theorie des Sozialen entwickelt werden, welche sich mit den modernen Institutionen und deren Funktionen befasst.

### 3.1.2.2 Allgemeines Orientierungswissen in Institutionen

Die Ermöglichungsfunktion von Handeln innerhalb institutioneller Gegebenheiten und Organisationen unterstützt die Zurechnung von Moral auf Einzelpersonen. Das wird deutlicher, wenn eine Voraussetzung hinzugezogen wird, dass nämlich Einzelpersonen in ihren Positionen einen *verantwortlichen* Einfluss auf die institutionelle Gesamtordnung zugeordnet wird. „[D]ie gegenwärtige gesellschaftliche Ordnung [muss] als ein Gefüge von bereichsspezifischen Interaktionssystemen (etwa Wirtschaft, Recht und Politik, Wissenschaft und Bildung, Religion etc.) mit jeweils systemspezifischen Funktionspositionen gedacht werden, die von wechselnden Positionsinhabern (aber jeweils nur von der die Position innehabenden Einzelperson) erfüllt werden können.“<sup>456</sup> Darauf folgt konsequenterweise die Ergänzung des theologisch-wirtschaftsethischen Orientierungswissens mit einer Methodenlehre der situationsspezifischen ethischen Entscheidungsfindung. Die Fähigkeit zu unterscheiden zwischen „überwiegend abhängigen und überwiegend gestaltenden Systempositionen“ sei zentral.<sup>457</sup> Herms spitzt sie zu in folgender Maxime: „Wähle in jeder innersystemisch identifizierten Handlungsposition und –situation diejenige

---

<sup>454</sup> ebd.

<sup>455</sup> Vgl. a.a.O. 32f.

<sup>456</sup> Vgl. Herms (1986) 22

<sup>457</sup> a.a.O. 25

Massnahme, die du aufgrund deines Wissens über die systemspezifischen Wirkungsmöglichkeiten deiner Handlungsposition als den erheblichsten Beitrag zur Realisierung der wünschenswerten Gesamtordnung erkannt hast.“<sup>458</sup> Der Verzicht auf konkrete Anweisungen für Handelnde in der Wirtschaft verteidigt Herms damit, dass die Produktion und Bereitstellung wirtschaftsethischen Orientierungswissens mit formalem Charakter vom situations- und systemspezifischen Wissen, und man könnte hier ergänzend festhalten: von organisationsspezifischem Wissen, von dessen Anwendung zu unterscheiden ist.<sup>459</sup>

### **3.2 Ergebnis**

Was zeichnet nun diese Gesellschaftstheorie in theologischer Beurteilung aus? Die Grundlage bildet ein Verständnis von Handeln als Interaktion, das an einem christlichen Wirklichkeitsverständnis orientiert ist. Dieses Wirklichkeitsverständnis ist ausgezeichnet durch eine existentielle Bestimmung *coram Deo* und entsprechend durch ein Lebensinteresse, das an Gott oder an der Welt orientiert ist; durch eine grundsätzlich liebende Zuwendung zum andern (Gerichtetheit auf Koexistenz); und dadurch, dass diese Handlungswahlen dank eines kirchlich-institutionell konstituierten Bildungsprozesses eine Basis des nötigen Wissens erhalten; sowie durch die Auswirkungen dieses Bildungsprozesses auf die Gestalt der Interaktionsordnungen.<sup>460</sup>

Die Tatsache der weltanschaulichen Perspektivität dieses Wirklichkeitsverständnisses ist formal nicht einzigartig. Herms betont immer wieder, dass jede Theoriebildung weltanschauliche Implikationen hat, insofern sie überhaupt eine ihr eigene Sicht auf Welt für ihr Wirklichkeitsverständnis heranzieht. Anders seien Erfahrungen gar nicht zu interpretieren. Inhaltlich bedeute diese Aussage eine Zumutung, dass für die Entstehung einer sozialen Ordnung Herzensbildung im Geist des christlichen Wirklichkeitsverständnisses überhaupt konstitutiv notwendig ist. Damit ist ausgeschlossen, eine soziale Ordnung so zu denken, dass sie ohne weltanschaulich-ethische Inhalte gebildet werden könne und Fragen der Moral nur als Umgang mit Sittlichkeit in ansonsten neutralen Interaktionsordnungen gelten. Soziale Ordnung ist das Resultat von Handeln im Umfang der vier Hauptaufgaben. Damit erhält sie einen ethisch relevanten Gehalt, den deskriptiv zu erfassen die Aufgabe der Sozialethik ist. Ethische Leitorientierungen entstammen nicht moralischen Appellen, son-

---

<sup>458</sup> a.a.O. 26

<sup>459</sup> Vgl. dazu Herms (1991e)

<sup>460</sup> Vgl. Herms (1991a) 92

dern der analytischen Sorgfalt einer theologischen Sozialethik, die selbstkritisch für ihre kategoriale Begrifflichkeit und Perspektivität einsteht.<sup>461</sup>

Die Systematik bei Herms enthält zusammengefasst vier Hauptelemente.

(1) Die theologische Begründung der sozialen Ordnung geht von vorempirischen kategorialen Grundbegriffen aus, die ontologische Annahmen ausdrücken. Diese Grundbegriffe sind deshalb in eine Ethik zu überführen, weil die Menschen in ihren Existenzbedingungen ihre Bestimmung interagierend finden – oder verfehlen.

(2) Für Anwendungsfelder der Ethik ist die theologische Ethik auf interdisziplinären Austausch angewiesen und umgekehrt; gibt es doch Aspekte des theologischen Wirklichkeitsverständnisses, die wegen der Durchdringung von Komplexität andere übertreffen. Für Fragen der sozialen Ordnung ist die Deutungskraft der Sozialwissenschaften notwendig.

(3) Die Voraussetzungen für den institutionalisierten interdisziplinären Austausch seien nicht gegeben. Die Geschichte der Theologie zeige, dass seit Schleiermacher die Anforderungen an die Theologie, nämlich den Übergang in das moderne Europa der offenen Gesellschaftsordnungen systematisch und historisch nachzuvollziehen, zu begleiten und mitzugestalten, nicht erfüllt seien.<sup>462</sup> Die theologischen Auseinandersetzungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben dazu geführt, dass nach dem letzten Weltkrieg eine „theoretische Hilflosigkeit“ in der ethischen Diskussion<sup>463</sup> zu verzeichnen gewesen war, der bis zum Gesprächsabbruch mit den Sozialwissenschaften führte. Überwogen habe dagegen ein stark vereinfachtes Verständnis von Gesellschaft und von sozialer Ordnung, in denen Akteure (wie etwa kirchliche Gemeinden) eine einflussreiche Rolle spielen können. Hier müssen in der Theologie Anstrengungen unternommen werden, damit diese Beziehungslosigkeit zu den Sozialwissenschaften rückgängig gemacht werden kann.

Dahinter stehe ein bis heute unerledigtes Grundproblem der evangelischen Sozialethik, nämlich zwei sich widerstreitende Auffassungen über die Implikate biblischer Frömmigkeit. Einerseits gäbe es die Überzeugung, dass die Herrschaft des Gottesgesetzes nicht im irdischen, „zeitdiesseitigen“ Äon eintritt, und dass deshalb dieses letzte Ziel menschlicher Existenz im eschatologischen Horizont nicht durch menschliches Handeln erreichbar ist. Im Gegensatz dazu leite eine alttestamentlich orientierte Frömmigkeit dazu an, die Einhaltung des Gesetzes als Zustand der Gerechtig-

---

<sup>461</sup> Vgl. ausführlich zur Frage der weltanschaulichen Neutralität und Perspektivität Herms (1991d) und deren Auswirkungen Herms (1991a) 93.

<sup>462</sup> Vgl. dazu die Sammlung verschiedener Aufsätze in Herms (2003)

<sup>463</sup> Vgl. Herms (1988) 31ff.

keit aller Menschen und Gott in dieser Welt anzustreben.<sup>464</sup> Die in der vorliegenden Arbeit kritisierten wirtschaftsethischen Stellungnahmen scheinen im Geist einer Frömmigkeit erfolgt zu sein, welche die Einheit mit Gott in einem zeitdiesseitigen Zustand zu erreichen sucht.

(4) Diese Prämissen und Voraussetzungen müssen im Blick auf das Konstituieren einer theologischen Wirtschaftsethik bedacht und bearbeitet werden.

In dieser Absicht soll theologische Sozialethik aus kategorialen Vorbestimmungen a priori aufzeigen, wie Gesellschaft entsteht bzw. sich entwickelt. Hier hat die christliche Orientierung ihren Ort und ihre kritische Funktion. Eine handlungstheoretisch fundierte Gesellschaftstheorie müsse einen differenzierten Handlungsbegriff verwenden, wie er durch das Verstehen von Interaktion erschliessbar sei. Moderne Gesellschaften bestehen aus Funktionssphären, die über den Handlungsbegriff miteinander verknüpft sind. In allen Funktionssphären werden Weltanschauungen wirksam. Das Besondere eines theologisch-normativen Handlungsbegriffs ist, dass mit ihm ein theologisches Wirklichkeitsverständnis Einzug findet über die Interdependenz der Handlungen und Interaktionsformen in die Funktionsbereiche und das letztlich als bedeutsamer Beitrag für die Gesellschaftsgestaltung gelten darf. Die Bestimmung hinsichtlich eines höchsten Gutes wird theologisch vorausgesetzt, nur so kann der sozialen Wohl-Ordnung ihr tiefer Sinn erschlossen werden. Eine theologische Wirtschaftsethik könne in diesen Theorierahmen eingefügt werden. Wirtschaft sei ein Funktionszusammenhang und eingebettet in die Interaktionsordnungen.<sup>465</sup> Diesem ist ein „Funktionsimperativ“ eigen, die benötigten Lebensmittel in eine Verfügbarkeit zu bringen.<sup>466</sup> Wirtschaftliches Handeln bleibt deshalb stets Mittel. Die Wirtschaftswissenschaften steuern mit ihren Erfahrungen und ihrem technischen Wissen entscheidende Kompetenzen für die Mittelwahl bei. Insofern können die Wirtschaftswissenschaften selbst keine Orientierung für die Vorzüglichkeit von Handlungszielen leisten.<sup>467</sup>

---

<sup>464</sup> Vgl. Herms (1986) 17f. Obwohl für beide Arten biblischer Frömmigkeit die Gemeinschaft mit Gott sei „macht es einen erheblichen Unterschied, ob dieser Zielzustand der Schöpfung – wie im Zentrum der alttestamentlichen Frömmigkeit – als ein *irdischer* Zustand vorgestellt wird [...] und der eben als dieser irdische Zustand zugleich auch als der höchste und letzte unter allen durch menschliches Handeln zu verfolgenden Zwecken, also als Selbstzweck des menschlichen Handelns in Betracht kommt.“ Demgegenüber könne in neutestamentlicher Frömmigkeit dieser Zustand „nur im Durchgang durch das ‚Vergehen dieser Welt‘ (1 Kor 7,31) erreicht werden.“ Der „*Zielzustand der geschöpflichen Existenz* als solcher und der *Selbstzweck des menschlichen Handelns*“ fallen nicht mehr zusammen. Vgl. den Wiederabdruck in Herms (2008) 109.

<sup>465</sup> Vgl. Herms (1991b) 39ff.

<sup>466</sup> ebd.

<sup>467</sup> Vgl. Herms (1993) 168f.

Fischer kritisiert an dieser Auffassung, dass die kategorialen Voraussetzungen nicht an der Empirie überprüft werden und fragt, ob diese als Beschreibungsinstrumentarium taugen.<sup>468</sup> Ob man davon ausgehe, dass Menschen handelnd in Interaktion und in Interaktionsordnungen Gesellschaft gestalten, hänge davon ab, wie der Begriff Handeln gefasst ist. Wenn er als Grundbegriff der theologischen Ethik dienen soll, habe das weitreichende Konsequenzen. Eine davon sei der besagte Verlust der Empirie als Bewahrheitskriterium. Eine weitere Konsequenz sei die teleologische Zweckbestimmung des Handelns hinsichtlich der Erfüllung der existentialen Bestimmung des Menschen. Gesellschaft sei ein Begriff der theoretischen Erkenntnis, das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Ethos hingegen sei praktische Erkenntnis.<sup>469</sup> Aus dieser Kritik wird eine Erklärung dafür greifbar, weshalb die Frage im Zentrum steht, wie etwas zu gestalten sei und nicht, wer unter welchen Bedingungen gestaltet. Damit gerate auch der Zusammenhang der individualethischen Betrachtung im Rahmen der Sozialethik aus dem Blickfeld.

Wenn also der Ansatz Herms' kritisch reflektiert wird im Hinblick auf einen differenzierteren Handlungsbegriff und dessen empirische Bewährung (Fischer) sowie auf das Erkennen von weltanschaulichen Prämissen in den Zwecken menschlichen Handelns, sind die Stichwörter und Hauptgedanken zusammengetragen, die für die weiteren Betrachtungen berücksichtigt werden sollen.

### ***3.3 Theologische Ethik als Korrelationsmodell***

In den Problemanzeigen und massgeblichen Impulsen zu einer Reformulierung theologischer Wirtschaftsethik bei Herms kam zum Ausdruck, dass theologische sozialethische Beiträge spätestens in den 1980er Jahren ihre Anschlussfähigkeit an die Beiträge anderer Disziplinen eingebüsst haben.<sup>470</sup> Hauptsächlich Grund dafür sei, dass die theologische Ethik die zentrale Aufgabe vernachlässigt habe, sich an eine kultur- und disziplinenübergreifende Hermeneutik des Menschseins zu beteiligen.<sup>471</sup> In einer solchen Hermeneutik verständigen sich verschiedene „Basishorizonte“ oder „Grundverständnisse“ über die Gestaltung des Zusammenlebens angesichts gegenwärtiger Herausforderungen. „Dem Pluralismus der kategorialen Daseinsverständnisse, der die Wirklichkeit unseres Zusammenlebens durchwaltet, entkommt auch unser (theologischer W.R.) wissenschaftlicher Umgang mit dieser Wirklichkeit

---

<sup>468</sup> Vgl. Fischer (2002) 65f.

<sup>469</sup> a.a.O. 68

<sup>470</sup> Wie erwähnt hat Herms Arthur Richs Wirtschaftsethik davon ausgenommen. Ebenso legt der Herausgeber Alfred Jäger von Gerlach (2002) Wert auf die Feststellung, Richs Entwurf einer Wirtschaftsethik sei ein erster Meilenstein auf dem Weg zu einer zukunftsweisenden theologischen Wirtschaftsethik. a.a.O. 15

<sup>471</sup> Vgl. Herms (2008) XVIII



nicht.“<sup>472</sup> Die theologische Ethik müsse deshalb ihr Verständnis der menschlichen Daseinsbedingungen transparent und nachvollziehbar vorbringen, so dass dieses für andere Wirklichkeitsverständnisse inspirierend und anregend sei. Selbstverständlich gehört dazu, dass das theologische Wirklichkeitsverständnis andere nicht überbieten will, sich an Plausibilität misst und die Verantwortlichkeit der Akteure anerkennt. Methodologisch folgt daraus eine disziplinäre Vermittlung von Wirklichkeitsverständnissen und aus dieser Vermittlung wiederum resultieren Analysen sowie Entscheidungsmöglichkeiten.

Vor diesem Hintergrund hat Jochen Gerlach die Forschungsdesiderate von Herms aufgenommen und vier paradigmatische Wirtschaftsethiken hinsichtlich ihrer Zuordnungsstruktur von Wirtschaftswissenschaften und Ethik analysiert. Aus den entdeckten Defiziten und Stärken zieht er Konsequenzen für eine theologische Wirtschaftsethik. Er setzt voraus, dass die bisherigen theologischen Wirtschaftsethiken für eine gelingende Zuordnung von Ökonomik und Ethik wenig zu bieten haben. Diese Annahme schliesst unmittelbar an der Einschätzung von Herms an. Die Begründung für diesen Ansatz lautet nach Gerlach so: Die Krisenphänomene in der modernen Welt sind unübersehbar geworden und sie weisen auf Defizite hin, die dem Zusammenwirken gesellschaftlicher Funktionsbereiche im Allgemeinen und einer fehlenden internationalen Wirtschaftsordnung im Besonderen anhaften. Je komplexer die Problemlagen, desto aussichtsloser aber der Versuch, erfahrungswissenschaftliche Wirtschaftstheorie und normative Ethik zueinander in Beziehung zu bringen, und dies hauptsächlich aufgrund der Wirkung, welche die Trennung der gesellschaftlichen Funktionsbereiche in der Tradition Max Webers entfaltet habe. Jochen Gerlach stellt die These auf, die Anschlussfähigkeit einer theologischen Wirtschaftsethik müsse zuerst an der genauen Reflexion dieser Trennung und ihrer Auswirkungen auf die aktuelle Debatte ausgebildet werden. Das Unterfangen ist auf Interdisziplinarität und Dialog angewiesen, wobei das Bewusstsein aller Beteiligten über die je eigene Perspektivität eine wichtige Voraussetzung darstellt. Der Lösungsvorschlag, der die Voraussetzung für einen theologisch-ethischen Urteilsprozess bilden soll, knüpft an Herms an. Gerlach legt eine ausführliche Besprechung vier prominenter Wirtschaftsethiken vor und untersucht sie unter dem Aspekt der jeweiligen Vermittlung von Ethik und Wirtschaftswissenschaft. Aus dieser Arbeit sind hilfreiche Erkenntnisse für eine theologische Wirtschaftsethik hervorgegangen.

### 3.3.1 Grundlagen

Im christlichen Wirklichkeitsverständnis seien Seinsaussagen über das menschliche Handeln und die soziale Ordnung enthalten, aus denen Sollensaussagen als begrün-

---

<sup>472</sup> ebd.

dete Zumutungen an den einzelnen Menschen folgen. Damit sei der Gegenstand der theologischen Sozialethik bestimmt und kann auf den sozialen Funktionsbereich Wirtschaft übertragen werden. Auch wenn von Strukturen, Ordnungen und Institutionen die Rede ist, so seien diese als Resultate des Handelns zu betrachten. Handeln als Interaktion sei der Grundbegriff der theologischen Ethik.<sup>473</sup> Was für die Theologie gilt, nämlich dass ihr im Glauben ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis vorangestellt ist, welches sie nicht begründen, sondern nur explizieren kann, gelte gleichermassen für alle anderen Disziplinen. Normatives werde in den Disziplinen permanent mitentschieden und es kann in Form von (methodischen) Basisentscheidungen und kategorialen Leitbegriffen die Theorien prägen. Handlungsentscheidungen stehen daher immer aus subjektiver, d. h. perspektivischer Sicht auf Wirklichkeit an. Insofern die Ethik solche Entscheidungen thematisiert, impliziert sie zusätzlich eine ontologische Struktur der Wirklichkeit. Gerlach erinnert damit an den Kritischen Rationalismus, selbst Popper und Albert sehen im induktiven Erschliessen von Theorien einen essentialistischen Kern mit im Spiel, auf den sich vortheoretische Vermutungen über den Erkenntnisgegenstand beziehen.<sup>474</sup> Erfahrungen andererseits verändern die Sicht der Wirklichkeit, indem sie auf entsprechende Theoriekonzepte Einfluss nehmen. Dies gelte ebenso für die Wirtschaft, denn es zeigt sich gerade in den Wirtschaftstheorien, dass sie sich gegenüber der empirischen Falsifizierung ihrer Sicht von Wirklichkeit weit gehend immunisiert haben. Gerlach bereitet damit den Boden vor, auf dem er die Relativität jeglichen Wirklichkeitsverständnisses behaupten kann. Es handelt sich m.E. um die Konkretisierung der Perspektivität, wie sie für Herms jedem Wirklichkeitsverständnis und dieses wiederum jeder Interaktion vorangestellt ist. Gerlach spricht davon, dass jeder Handlung eine vortheoretische („metaethische“) Entscheidung zugrunde liege, welche die „Zielvorstellung jeder Handlung und damit die Moral der Handlung“ bestimme.<sup>475</sup> Unter der Bedingung, dass die je eigene Perspektivität unter Akteuren anerkannt ist, relativiert sich ihr normatives Bezugssystem und sie sind auf eine Verständigung über ihre Wirklichkeitsverständnisse angewiesen.<sup>476</sup>

Gerlach unterscheidet in Anlehnung an Schleiermacher drei Strukturmomente einer Handlung: (a) Handlungsfähigkeit und Motive, (b) Inhalte einer handlungsorientierenden Regel, (c) Ziele und Folgen einer Handlung. Entsprechend ist eine Tugend-, Pflichten- und Güterlehre zu behandeln.<sup>477</sup> Gerade was die Güterlehre betrifft, sei wichtig, dass durch ethische Reflexion eine „möglichst weitreichende Übereinstim-

---

<sup>473</sup> Vgl. Gerlach (2002) 29; Herms (1991c) 45

<sup>474</sup> Vgl. Gerlach (2002) 30ff.

<sup>475</sup> Vgl. a.a.O. 34

<sup>476</sup> Vgl. dazu Herms (1991a) 92f.

<sup>477</sup> Vgl. Gerlach (2002) 36ff.

mung von Zielbestimmungen und tatsächlichen Folgen“ dank Vermeidung von Fehleinschätzungen erreicht werde.<sup>478</sup> Im Gegensatz zu Kant will Schleiermacher den Pflichtbegriff nicht in seiner formalen Gestalt dem sittlichen Handeln unterstellen, sondern ihn einem sittlichen Ganzen von den Motiven bis zur Folgenabschätzung einordnen. Die Pflichtenlehre enthält demzufolge die „technischen Imperative“ die sich aus der Notwendigkeit ergeben, das Gesollte realisieren zu wollen. Die Tugendlehre schliesslich nimmt ihren Anfang in der Frömmigkeit des einzelnen Menschen als dessen Bewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit. Für ein modernes Ohr klinge es provozierend, stellt Gerlach hier fest, wenn die ethische „Grundgestimmtheit“ des einzelnen bei Schleiermacher zum Ausgangspunkt der ganzen Sittlichkeit wird. Doch dies stehe mit Luther in Übereinstimmung, dass nämlich ohne die Haltung des Glaubens die Werke nicht gut sein können. Man finde zudem eine säkulare Analogie in der Einsicht, alle Aktivitäten des Menschen entspringen seinem Daseinsverständnis und dessen prägenden ethischen Orientierungen.<sup>479</sup> Sie decken sich mit dem perspektivischen Wirklichkeitsverständnis bei Herms. Wirklichkeits- und Daseinsverständnisse, die spezifische ethische Orientierungen enthalten, lassen sich so verstehen, dass diesen Perspektiven bestimmte Vorstellungen von gestalteten Ordnungen anhaften, die daraus ihr Sollen schöpfen. Handeln als selbst-bewusst freie Wahl ist begründetes Entscheiden im Sinne solcher normativer Ideen. Anschliessend verbindet Gerlach das Konzept der Perspektivität und die Ethik Schleiermachers. Die gesellschaftlichen Funktionsbereiche stehen im Dienst der wahren Güter, die Verzahnung von Symbolisieren und Organisieren und die Bereitstellung von Symbolwissen und Regelwissen sind für das Gelingen des organisierten menschlichen Zusammenlebens notwendig. Auf diesem Weg ist eine normative Orientierung postuliert, welche zur wirtschaftsethischen Leitfrage führt:

„Wie stellen sich aus der Perspektive einer bestimmten Wirklichkeitssicht, hier: aus der christlichen Perspektive, die Entscheidungs- und Wirkungsmöglichkeiten einer konkreten geschichtlichen Praxissituation dar und welche von ihnen sind [...] deshalb die ethisch vorzüglichsten, weil sie der Sache gerecht werden, um die es tatsächlich geht: nämlich der christlich verstandenen Natur und Bestimmung des Menschen [...].“<sup>480</sup>

---

<sup>478</sup> ebd.

<sup>479</sup> Vgl. a.a.O. 37f.

<sup>480</sup> Herms (1991f) 193. Diese wirtschaftsethische Leitfrage formulierte Herms im Bericht zur Abschlussdiskussion der Loccumer Kolloquienreihe und nach kritischer Auseinandersetzung mit Richs Leitfrage: Wie kann in wirtschaftlichen Entscheidungen das Sachgemässe und das Menschengerechte zugleich berücksichtigt werden? An Richs Formulierung sei problematisch, dass zwei „Kriterien“ (ebd.) sich begrenzen ohne dass geklärt worden wäre, welche im Konfliktfall übergeordnet sei. Zudem seien sie als voneinander unabhängig dargestellt, dabei sind doch immer die weltanschauliche Perspektive der Interaktanten und die strittigen Leitperspektiven der Sozialwissenschaften vorausgesetzt. Nach meinem Dafürhalten müsste man mit Rich entgegnen, das Menschengerechte und das

Wirtschaftsethik ist so als theologische Disziplin vor dem Hintergrund des christlichen Wirklichkeitsverständnisses verstanden. Es gibt keine Möglichkeit, unabhängig von weltanschaulicher Perspektivität Verantwortung wahrzunehmen. Die Behauptung und Anerkennung einer immer vorhandenen Perspektivität<sup>481</sup> zieht nach sich, dass das christliche Wirklichkeitsverständnis als eine Variante davon steht. Auf diese Weise wird ein Modell von Interdisziplinarität gezeichnet, welches dazu beiträgt, inhaltliche disziplingebundene Verengungen (wie sie bspw. in den Konnotationen zu Begriffen wie „Güter“, „Werte“ etc. vorkommen) bewusst zu machen. Formal markiert diese Prämisse die Erwartung, dass jede Wissenschaft im interdisziplinären Dialog ihre Perspektivität expliziert und so ihre normativen Orientierungen offen legt. Der Beitrag der theologischen Wirtschaftsethik besteht in der Formulierung und Vermittlung eines Orientierungswissens, das den einzelnen Akteuren für ihre Entscheidungen bzw. zur Beurteilung ihrer Handlungen und für die Gestaltung von Interaktionsregeln zur Verfügung steht. Das Orientierungswissen selbst nimmt keine Entscheidungen vorweg.<sup>482</sup> Handeln besitze im Anschluss an Schleiermacher „drei gleichursprüngliche, auf einander nicht reduzierbare Aspekte“: den der *Tugend* in Gestalt der ethischen Gesinnung oder Überzeugung entsprechend der eschatologischen Daseinsgewissheit des Menschen; den der *Pflicht* im Sinne der Pflichtgemäßheit eines gewählten Handelns; und den der zu erwartenden Folgen bzw. *Güter* gemäß ihrer ethischen Vorzüglichkeit.<sup>483</sup>

### 3.3.2 Modell-Analyse von vier Wirtschaftsethiken

Im Folgenden wird die Rezeption Gerlachs von vier wirtschaftsethischen Modellen anhand der leitenden Fragestellungen untersucht. Diejenigen von Molitor und Homann sind nur knapp dargestellt, jene von Ulrich und Koslowski ausführlicher. Ich behandle die Besonderheiten der jeweiligen ethischen Grundlegung gewissermaßen synoptisch, indem ich die Rezeption, wie sie Gerlach vornimmt auch immer

---

Sachgemässe seien eben gerade *keine Kriterien*, sondern bestenfalls Leitprinzipien oder Normen, soweit sie allgemein anerkannt würden. Hinzu kommt, dass Rich weitere Aspekte geltend macht, so die Unterscheidung des Sachgemässen, das verpflichtend ist von dem objektiv Sachnotwendigen, das auf naturgesetzliche Art besteht. Vgl. Rich (1991) 76f und 80. Die Behauptung der gegenseitigen Begrenzung ist ebenfalls fragwürdig, wenn Rich mehrfach festhält, das Menschengerechte und Sachgemässe seien *untrennbar aufeinander bezogen*. Vgl. exemplarisch a.a.O. 82.

<sup>481</sup> Vgl. Sautter (1988), der meint, die Erinnerung an die eigene Weltanschaulichkeit der Ökonomen sei nicht nur zumutbar, sondern dringend nötig, um so mehr in jüngerer Zeit davon ausgegangen wird, „dass es ohne Schaden für die eigene Erkenntnis möglich sei, die Wirklichkeit aufzuspalten in eine ökonomische, technische, natürliche, moralische, politische usw. und dass es genüge, sich auf den ökonomischen Teil der Wirklichkeit zu beschränken.“ 66

<sup>482</sup> Vgl. Herms (1991c) 52: „Die handlungsorientierende Wirksamkeit dieses Wirklichkeitsverständnisses (d.h.: die ‚herzbezwingende‘ Gewissheit, dass es wahr ist) ist so wenig wie die irgendeines anderen Wirklichkeitsverständnisses verfügbar. Aber wo es überzeugt und handlungsleitende Wirksamkeit erlangt, befähigt es Menschen, ihre Welt als Schöpfung wahrzunehmen [...]“

<sup>483</sup> Vgl. a.a.O. 50

mit den entsprechenden Stellen in den Wirtschaftsethiken vergleiche und von da aus hinsichtlich meiner Fragestellungen meine Überlegungen anschliesse.

### **3.3.2.1 Kritische Würdigung des wirtschaftsethischen Ansatzes von Peter Ulrich**

Gerlach schält die zentralen Punkte auf knappem Raum heraus. Ich halte diese Auseinandersetzung für die Grundlegung eines theologischen Ansatzes der Wirtschaftsethik für hilfreich, weil in dieser Auseinandersetzung ein systematischer Beitrag zum Ort und zur Bedeutung des christlichen Ethos geleistet wird. Gerlach bezieht sich nämlich in der Kritik an der ethischen Grundprämisse bei Peter Ulrich auf Schleiermacher: Die diskursethische Begründung des Moralprinzips stütze sich einerseits auf eine Sprachtheorie und andererseits auf eine Gesellschaftstheorie. Damit gerate eine subjektivitätstheoretische Betrachtung der „Möglichkeitsbedingungen des Sprechens im sprechenden Subjekt“ aus dem Blick.<sup>484</sup> Beides belaste Ulrichs Wirtschaftsethik. Der Einwand hat zum Ziel nachzuweisen, dass Ulrich in seinem Bestreben, eine Vernunftethik zum Ausgangspunkt seiner Wirtschaftsethik zu machen, das motivationale Defizit nicht überwindet. Die Kritik bei Gerlach befasst sich mit der transzendentalen Reflexion, der Evolution als Geschichtsmythos, dem motivationalen Defizit, dem Verhältnis von Ethos und Moral sowie dem Begriff Lebenswelt.<sup>485</sup>

Der Kern der von Ulrich rezipierten sprachtheoretischen Grundlegung bei Habermas liegt in der transzendentalen Reflexion der Kommunikationssituation und deren Verteidigung in Form des performativen Selbstwiderspruchs. Gerlach kritisiert, diese Bestimmung genüge nicht, denn die Anerkennung des anderen als Argumentationssubjekt könne bewusst und gewollt verweigert werden. Das Argument des performativen Selbstwiderspruchs, dass nämlich selbst im Leugnen die Anerkennung des anderen vollzogen werden müsse, sei unzureichend, denn auch dies könne böswillig (theologisch: sündhaft) abgelehnt werden. Man müsse sogar davon ausgehen, dass ein Handeln gegen die eigene Gewissheit des Guten den Regelfall und nicht die Ausnahme bedeute. Gerlachs Einwand gegen die Diskursethik fokussiert die Vernachlässigung der Möglichkeitsbedingungen im vorsprachlichen Bewusstsein des Subjektes. Die sprachtheoretische Verengung Habermas' blende die Frage nach einem vernünftigen Bewusstsein des Subjektes aus, welches ausserhalb des Sprachli-

---

<sup>484</sup> Gerlach (2002) 193

<sup>485</sup> Vgl. Gerlach (2002) 189-207

chen reflektiert werden könne.<sup>486</sup> Sowohl in der Rezeption des Vernunftbegriffs bei Kant, wie in der Berücksichtigung der Affekte sei deshalb bei Ulrich eine kognitivistische Verkürzung festzustellen. Schleiermacher habe eine Subjektivitätstheorie entwickelt, in deren Zentrum die Bedeutung der Affekte steht. Affekte beim einzelnen wirken auf jene der anderen ein, ohne dass dies in strategischer Absicht geschieht. Das Selbstgefühl von Personen, ihr Bewusstsein und ihre Selbstgewissheit in der Welt, sind an Affekte gekoppelt, welche die Voraussetzung von Handeln bilden. Das Selbst- oder Lebensgefühl könne als „ein Ausgerichtetsein [...], als grundlegendes Streben oder ‚Lebensinteresse‘ interpretiert werden“<sup>487</sup>, das als eine passive Erfahrung von Prägungen in Interaktionen erlebt werde. „In der christlichen Tradition wird [...] die Grundausrichtung des Selbstgefühls als *Lieben* verstanden.“<sup>488</sup> Die Liebe leitet das Wollen und entwickelt so eine motivationale Kraft, eine ethische Orientierung die im bewussten Handeln eine Rolle spiele. Daraus wird deutlich, dass die Affekte im Sinne der zwischenmenschlichen Einwirkungen und Übertragungen von Gerichtetheiten auf Interaktionen und damit auf die soziale Ordnung Einfluss haben.

Ein performativer Widerspruch könne nur durch die affektive Veränderung der Gerichtetheiten und Lebensinteressen überwunden werden. Bei Habermas und auch bei Ulrich seien solche Überlegungen nicht vorhanden. Im Bemühen um einen nachmetaphysischen Entwurf müsse Ulrich für die Explikation seines dualen Vernunftbegriffs (technische und kommunikative Vernunft) auf das Bild eines evolutionären Prozesses zurückgreifen, was inhaltlich nicht überzeugen könne und in die Konstruktion eines Geschichtsmythos führe.<sup>489</sup> Gerlach zeichnet nach, wie Ulrich eine Möglichkeit sucht, das motivationale Defizit der Diskursethik auszugleichen, ohne deren eigenen Begründungsanspruch aufgeben zu wollen und hält fest, dies

---

<sup>486</sup> Vgl. a.a.O. 192. Was die Frage des Bewusstseins als Bedingung der Sprache betrifft, verweise ich auf Habermas' Antwort an Schnädelbach, welcher kritisierte, der Rationalitätsbegriff bei Habermas sei zu stark an der Begründbarkeit und Kritisierbarkeit von sprachlichem Geschehen und zu wenig an einer (vorsprachlichen) subjektiven Vernunftdisposition gehalten: Vgl. Habermas (1999b).

<sup>487</sup> a.a.O. 194

<sup>488</sup> ebd. „Der Begriff der Liebe bringt den passiven Modus gut zum Ausdruck: Ein Mensch entscheidet nicht darüber, was er liebt, sondern er empfängt es passiv als Impression im Modus des Ergriffenseins. Sein Lieben entscheidet aber darüber, was er wollen kann.“

<sup>489</sup> Vgl. a.a.O. 196. Ulrich stellt die technische Rationalität als männliche Vernunft, welche die Zweckverfolgung mit Macht verbindet, der kommunikativen Rationalität als weibliche Vernunft entgegen, welche Moralität, Affektivität, Kreativität und Soziabilität enthält. Er will einen wünschbaren Prozess der Verweiblichung der menschlichen Kultur erkennen. Vgl. Ulrich (1986) 45

entspreche einer „methodischen Kehre“<sup>490</sup> zwischen „Transformation der ökonomischen Vernunft“ (1986) und „Integrative Wirtschaftsethik“ (1997).

Ulrich bezieht sich auf Tugendhat und dessen Unterscheidung von Gründen und Motiven. Er setzt diesen Zusammenhang ein, um die zentrale Bedeutung des reflexiven Zusammenhangs von Sollen und Wollen bei „integren“ Personen zu unterstreichen. Tugendhats Absicht war aber eine andere.<sup>491</sup> Entsprechend interpretiert Gerlach Tugendhat folgendermassen: es könne keine Begründungen für Normen geben, da moralische Urteile sich nicht auf objektive Tatsachen beziehen. Es könne aber Gründe im Sinne von rationalen Motiven geben, eine Norm zu befolgen. Ein rationales Motiv ist Ausdruck eines Interesses, beispielsweise an einer moralischen Gemeinschaft teilzuhaben und dadurch wechselseitige Vorteile gewinnen zu können. Gerlach bemängelt, der Interessebegriff sei nicht subjektivitätstheoretisch in einer Affektenlehre behandelt und dadurch anfällig, für unverblümtes Vorteilsstreben gehalten zu werden.<sup>492</sup> Weiter weist er darauf hin, dass Ulrich Tugendhats Moralverständnis und dessen Verhältnisbestimmung von Motiv und Grund unkritisch übernehme<sup>493</sup> und zitiert Ulrich: „Gute Gründe (dafür, was wir tun sollen) sind nichts anderes als ethisch *rationale Motive* dafür, was wir als mit uns selbst einverständene, ‚integre‘ Personen tun wollen.“<sup>494</sup> In einer Fussnote nimmt Ulrich Bezug auf Tugendhat, der schreibt: Ein gutes Mitglied der Gesellschaft sein zu wollen, ist ein Akt der Autonomie, ist ein gutes Motiv, aber kein Grund. Ulrich resümiert, es gebe „keine anderen Gründe als vernünftige Motive.“<sup>495</sup> Mit dieser Aussage scheint die Intention Tugendhats verfehlt zu werden, aber Ulrichs Idee des integren vernünftigen Wirtschaftsbürgers ist eingeführt. Ulrich schreibt, dass Menschen ein Interesse daran haben, ein Leben nach moralischen Grundsätzen in Gemeinschaft verbringen zu wollen. Dies sei auf die *conditio humana* und die individuelle moralische Entwicklung zurückzuführen.<sup>496</sup> Man könne, so Gerlach, im Interesse an der Selbstachtung und dem Bedürfnis nach moralischer Verbindlichkeit in der Gemeinschaft durchaus eine Nähe zum Begriff „Lebensinteresse“, wie er auch von Herms verwendet wird, erken-

---

<sup>490</sup> Vgl. a.a.O. 197-201. Diese Kehre zeige sich daran, dass er seine ursprüngliche Ablehnung eines Faktums ausserhalb des reflektierenden Subjekts – wozu Natur, Gott und Gefühl gerechnet sind – aufgibt und seinem zweiten Hauptwerk die Moralität als Teil der *conditio humana* voranstellt.

<sup>491</sup> Tugendhat verbindet Gründe und Motive im Rahmen eines egalitären Kontraktualismus: Jemand hat ein Motiv zu handeln, wenn es seinen Interessen entspricht. Diese Interessen – und das hat Tugendhat Ende der 1990er Jahre im Unterschied zu seiner früheren Position entwickelt – sind an moralische Gefühle (z.B. der Scham) geknüpft. Von da aus lassen sich rationale Gründe der Moral gewinnen. Vgl. Tugendhat (1997); Vgl. dagegen Nida-Rümelin (2006) 31-59, bes. 48-58, hält dieses Vorgehen für wenig sinnvoll.

<sup>492</sup> Gerlach (2002) 199

<sup>493</sup> a.a.O. 200f.

<sup>494</sup> Ulrich (1998) 25f.

<sup>495</sup> ebd., Anm. 10

<sup>496</sup> Vgl. a.a.O. 26f.

nen. Doch bleibe der Begriff zu unbestimmt und werde nicht entwickelt. Der gute Wille, an dem Ulrich phänomenologisch gelegen sei, ist in der „sozialen Struktur aller Moral“ begründet; wir können „aus der moral community unserer Lebenswelt niemals total ‚aussteigen‘“, selbst wenn uns egoistische Neigungen gelegentlich dazu verführen.<sup>497</sup>

Um die Entwicklung der Sittlichkeit von einer konventionellen, von Nützlichkeitsüberlegungen dominierten Stufe zur postkonventionellen Stufe zu plausibilisieren, übernimmt Ulrich das Konzept der Entwicklungsstufen des Moralbewusstseins von L. Kohlberg. Für Gerlach wird in diesem Konzept nicht erklärt, *wie* es zu diesen Übergängen kommt und Ulrich beschreibt die Entwicklung als rein kognitiver Vorgang der Bewusstwerdung des universalen Prinzips,<sup>498</sup> obwohl er von der Wechselwirkung des affektiven Moments und des kognitiven Moments für die Moralität spricht.<sup>499</sup> Das Problem der Motivierung bleibe dabei, so Gerlach, unbeantwortet und eine Lösung liege nur in der Affektenlehre Schleiermachers, welche die Bedeutung des Ethos stärker berücksichtige.<sup>500</sup>

Gerlach hält fest: Die bisherigen Betrachtungen zeigen, dass es Ulrich nicht gelingt, das motivationale Defizit der Diskursethik zu überwinden, dass sogar die Motive zur Moralität in diffuser Nähe zum Begriff des Interesses stehen bleiben und so eher die Form einer ökonomischen bzw. „soziologischen Theorie der Moral“ annehmen.<sup>501</sup> Diese Phänomenologie der Moralität orientiere sich am sozialen Moralbewusstsein und den gesellschaftlichen Erwartungen und Ansprüchen. Wolle man daraus eine universalistische Geltung ableiten, wird durch Aufklärung und Entwicklung ein Vernunftprinzip etabliert, das sich von weltanschaulicher Perspektivität und damit von tradierten (auch kritisch reflektierten) Ethosformen absetzt.<sup>502</sup> Wenn man aber davon ausgehe, dass die Moralität individuell in einem Ethos verankert ist, welches in solchen Gemeinschaften gefördert wird, in denen weltanschauliche Traditionen geteilt werden, dann muss eine ethische Theorie den Konflikt zwischen vernunftbegründeter Moral und nicht-vernunftbegründetem Ethos bearbeiten. Gerlach kriti-

---

<sup>497</sup> ebd. Ulrich belegt diese Behauptung mit einem Zitat Tugendhats „Eine Haltung, die sich nicht in die intersubjektive Forderungsstruktur stellt, ist überhaupt keine moralische.“

<sup>498</sup> Vgl. a.a.O. 50-55

<sup>499</sup> Vgl. a.a.O. 27f.

<sup>500</sup> Vgl. Gerlach (2002) 200

<sup>501</sup> a.a.O. 201

<sup>502</sup> Weil einer solchen Moralkonzeption ein kritisches und widerständiges Potenzial abhanden kommt, bleiben nur zwei Möglichkeiten: eine kulturelrelativistische und eine universalistische Version. Tugendhat, Habermas und Ulrich favorisieren ein universalistisches Moralverständnis. „Eine solche Moral besteht ohne Anbindung an geschichtlich gewachsene Ethosformen, doch gerade darin besteht ihre Abstraktheit und ihre fehlende Motivationsbasis.“ Ebd.



siert das Fehlen solcher theoretischen Erörterungen bei Ulrich: Das phänomenologisch beschriebene Ethos als Sitz des individuellen Moralbewusstseins, welches die Gesinnung, den guten Willen, eine Grundhaltung bzw. Tugend präge, sei bei Ulrich lediglich eine Art subjektiver Spielraum für normative Ansichten und Basis der Motivation. Eine kulturübergreifende universal gültige Moral aber sei für Ulrich zur Vermeidung von zirkulären Rückbindungen immer nur aufgrund eines vernunftethischen postkonventionellen Standpunktes der Moral möglich.<sup>503</sup> Damit aber, so Gerlach, sei eine Trennung vollzogen zwischen Ethos und Vernunftethik, die sich auf das gesamte Konzept der Wirtschaftsethik auswirke.<sup>504</sup> Darüber hinaus muss man sagen, dass, wenn das diskursethische Prinzip mit phänomenologischen Aspekten des Ethos ergänzt und so das Verhältnis eines kognitiven zu einem affektiven Moment hergestellt wird zum Zweck, dem *Wollen* des Guten eine *theoretische Basis der integrativen Wirtschaftsethik* zu verleihen, diese Basis ethisch fragwürdig ist.<sup>505</sup> Interessant für unsere Fragestellung sind die abschliessenden Bemerkungen Gerlachs, wenn er für das Problem in Ulrichs Ansatz eine Lösung vorschlägt: Es wäre nämlich konsequenterweise nach einem „gelebten Ethos (zu fragen), das das universale Moralprinzip motivational stützen würde. Eine mögliche Antwort bietet das christliche Ethos.“<sup>506</sup> Es sei in einer weltanschaulichen Gemeinschaft geprägt, enthalte eine normative Orientierung, sei sich darüber bewusst und es beanspruche zugleich, mit dieser normativen Orientierung als Lebensdienlichkeit in Zielen und Regeln universal zu sein.<sup>507</sup> Leider fällt auch bei Gerlach dieses Ethos aus der weiteren Betrachtung. Und im Korrelationsmodell, das als Implementierung der theologischen Wirtschaftsethik gedacht ist, kommt es nur noch hintergründig im bereits von Herms beschriebenen christlichen Wirklichkeitsverständnis vor.

In einem weiteren Kritikpunkt weist Gerlach darauf hin, dass Ulrichs Rezeption des Begriffs „Lebenswelt“ problematisch ist, weil sie zu einer normativen Verklärung des Systems „Wirtschaft“ führe.<sup>508</sup> Zunächst erinnert er an das Verständnis des Begriffs bei Habermas, der ihn von Husserl und Alfred Schütz übernimmt und sprachtheoretisch deutet.<sup>509</sup> Unter „Lebenswelt“ ist ein Vorrat an Deutungsmustern zu verstehen, die kulturell tradiert und sprachlich in Gesellschaft und Individuen organisiert werden. Auf diese Weise kann der Begriff Lebenswelt als Gegenbegriff zu System in Stel-

---

<sup>503</sup> Vgl. Ulrich (1998) 49

<sup>504</sup> Vgl. Gerlach (2002) 202

<sup>505</sup> Gerlach (2002) 201: „Es fehlt eine Theorie, durch die deutlich würde, dass die postkonventionelle Moral im Selbstgefühl von Personen verankert ist.“

<sup>506</sup> a.a.O. 202

<sup>507</sup> ebd.

<sup>508</sup> Vgl. a.a.O. 203f.

<sup>509</sup> Vgl. a.a.O. 204. Zitate aus J. Habermas (1988)

lung gebracht werden; allerdings zum Preis einer zunehmenden Begriffsunschärfe.<sup>510</sup> Für Ulrich spielt der Begriff „Lebenswelt“ eine äusserst wichtige Rolle. Er geht von der Überzeugung aus, dass seit Beginn der Moderne die Subsysteme sich zunehmend verselbständigen und eine Eigendynamik entfalten, die sie von den lebensweltlichen Zusammenhängen entfernt. Der Erfahrungsbereich der Alltagspraxis ist wissenssoziologisch dadurch gekennzeichnet, dass einfache Verständigung dank face-to-face-Begegnungen möglich ist. Die Kommunikationssubjekte wissen über die Dinge des Alltags Bescheid und besitzen über die grundlegenden Sinnzusammenhänge Übereinstimmung. Für Ulrich ist deshalb „Lebenswelt“ ein Bereich des alltäglichen gesellschaftlichen Lebensvollzugs, gewissermassen ein Raum des Bewegens und Begegnens. Habermas dagegen hält eine strukturelle Differenz von Alltagspraxis und Lebenswelt aufrecht: Die Alltagspraxis ist eingebettet in eine Lebenswelt. Ulrich versteht die Kontrastierung von Lebenswelt mit den eigensinnigen Subsystemen als Ursache für verschiedene Krisenphänomene. Dies enthält zwei Schwierigkeiten, nämlich die wachsende *Begriffsunschärfe* durch eine zu grosse Offenheit für Erklärungsmuster moderner Krisen und die *Idealisierung* eines vormaligen Zustandes, in welchem die Organisationsform Hauswirtschaft bis ins 17. Jahrhundert noch zwischen moralisch tüchtigen Akteuren koordiniert war.<sup>511</sup> Das wirtschaftliche Handeln sei vor dem Prozess der Modernisierung eingebettet gewesen in die Lebenswelt bzw. sei nicht im Widerspruch zur lebenspraktischen Vernunft gestanden.<sup>512</sup> Zum einen sei das Wirtschaftsleben ganz durchdrungen gewesen von den allseits gültigen moralischen Verhaltensregeln und Sitten. Dadurch sei eine normative Begrenzung der ökonomischen Motive und Interessen in Übereinstimmung mit lebensweltlichen Handlungsorientierungen und also zugunsten der Lebensdienlichkeit für das gute Leben und gerechte Zusammenleben wirksam gewesen. „Eine Verselbständigung kommerzieller Erwerbsmotive von unmittelbar lebenspraktischen Sinnzusammenhängen und Wertmassstäben war buchstäblich undenkbar.“<sup>513</sup> Zum andern war auch die Wirtschaftsorganisation eingebunden in die Institutionen und es konnte sich gar keine gesonderte ökonomische Rationalitätsform entwickeln. Eine strukturelle Verselbständigung wirtschaftlicher Aktivitäten wurde beispielsweise durch die Zunftordnung verhindert. Weiter behauptet Ulrich, etwas anderes als Subsistenzwirtschaft, d.h. mehr als die Befriedigung unmittelbarer Lebensbedürfnisse, war gar nicht vorstellbar. Gerlach sieht gerade in Ulrichs Darstellung der Subsistenzwirt-

---

<sup>510</sup> Vgl. H. Joas (1988) 144-176

<sup>511</sup> Den Übergang beschreibt eindrücklich Wieland (1989) und Wieland (1996) 36-55

<sup>512</sup> Vgl. Ulrich (1998) 124 und 132ff. Ulrich schreibt an allen einschlägigen Stellen parallelisierend von „Lebenswelt“, „lebenspraktischer Vernunft“, „Lebensdienlichkeit“

<sup>513</sup> Ulrich (1998) 132

schaft eine Verklärung.<sup>514</sup> Die Behauptung einer Konsistenz von Wirtschaft, Normativität und Institutionen der vormodernen Gesellschaften als Bestandteile einer intakten Lebenswelt entsprechen einer Idealisierung, die kaum einen tragfähigen Boden für die weitere Argumentation abgeben kann. Diese Idealisierung sei nicht rational, denn sie entspringe einem „Ausblenden des Bösen“.<sup>515</sup> Ulrich spricht als Folge aus all dem von einer Wiederankoppelung der Wirtschaft an die Lebenswelt.<sup>516</sup> Damit tritt eine Differenz zu Habermas auf, weil dieser die Entkoppelung von Lebenswelt und System zum Rationalisierungsprozess von Lebenswelt rechnet.<sup>517</sup> Ulrich lasse aber die Klärung der Funktionsbedingungen des Subsystems Wirtschaft offen<sup>518</sup> und damit bleibe eine Spannung zur Lebenswelt auf eine Weise bestehen, die den geforderten Primat der Ethik intuitiv unterstreicht. Die letzte Schlussfolgerung Gerlachs, dass Ulrich eine optimistische Sicht der Wirtschaft hege, kann ich, wenn ich Gerlach recht verstanden habe, allerdings nicht teilen.<sup>519</sup>

Insgesamt ist Gerlachs kritische Würdigung der zentralen Prämissen bei Ulrich gerade aus theologisch-ethischer Sicht wertvoll. Sie hat zutage gefördert, dass im Umgang mit dem Begriff „Lebenswelt“ und mit dessen Opponenten, der ökonomischen Rationalität und hinsichtlich deren argumentativen Funktion, weiterer Klärungsbedarf besteht und man sich hüten sollte, intuitiv zugängliche oder plausibel tönende Begriff kritiklos zu übernehmen. Gerlach votiert, dass mit Schleiermacher ein kritisches Instrument zur Verfügung stehe. Mit ihm könne vermieden werden, die Vorstellung einer praktisch-vernünftigen Lebenswelt rekonstruieren zu wollen und mit ihm bleibe viel Raum für den Zweifel an einer vernunftethischen Wende, welche die eigensinnig gewordene ökonomische Rationalität an verloren gegangene Sinnorientierungen rückbinden möchte. Gerlach hat mit der Kritik an Ulrich schliesslich auch implizit darauf hingewiesen, dass mit der systematischen Berücksichtigung eines

---

<sup>514</sup> Gerlach (2002) 205. Wesentliche Probleme von Subsistenzwirtschaften würden dabei ausgeblendet. Mit Wieland müsste man hier gegen den Vorwurf der Idealisierung Ulrich Recht geben oder von Gerlach erwarten, dass er die Vorwürfe detaillierter belegt.

<sup>515</sup> ebd.

<sup>516</sup> Ulrich (1986) 342, 352. Etwas weniger pointiert Ulrich (1998) 124, 208 in der Formulierung, es gehe um die Entwicklung einer Leitidee und dann um verantwortliches Handeln im Sinne „vernünftigen Wirtschaftens aus dem Blickwinkel der Lebenswelt.“

<sup>517</sup> Vgl. Habermas (1988) 273, 488

<sup>518</sup> Vgl. Gerlach (2002) 207

<sup>519</sup> Die angegebenen Belegstellen beziehen sich m.E. auf ein anderes Problem: Ulrich geht von der Funktion der Wirtschaft im Dienst einer umfassend verstandenen Lebensfülle aus, die also auch Sinnvermittlung enthält. Vor diesem Hintergrund befasst sich ein Kapitel (Ulrich [1998] 214-220) mit der Frage, in welchem Zusammenhang Konsum und authentische Bedürfnisse im Lichte einer kritischen Überprüfung des Knappheitsparadigmas stehen. In einem zweiten Kapitel (a.a.O. 220-225), aus dem Gerlach zitiert, geht es um das Paradox der zunehmenden Knappheit bei gleichzeitig erhöhter Produktivität und um die Verschiebung der Knappheit von den Gütern zur Arbeit bzw. zur Sinn- und Zeitknappheit. Mir scheint die Problemanzeige Ulrichs richtig und die normativen Vorgaben an dieser Stelle zutreffend.

christlichen Ethos und einer Affektenlehre der Blick frei wird für einen anderen Ausgangspunkt der theologischen Ethik als das Handeln – auch wenn das bei ihm in der Durchführung nicht recht deutlich wird.

### 3.3.2.2 Die Systematik in den Beiträgen Peter Koslowskis

Gerlach trägt die Beiträge Koslowskis zur Wirtschaftsethik zu einem stringenten Bild zusammen. So wird dem Leser Zugang zu einer Gesamtschau seines wirtschaftsphilosophischen und kulturtheoretischen Ansatzes geboten. Koslowski sieht im Marktgeschehen eine kulturell notwendige und gleichzeitig naturrechtlich zu deutende Koordinationsleistung. Die normative Auseinandersetzung in Bezug auf subjektive Präferenzen und auf die Grundsätze der Verteilung gelingt nur im Rahmen einer umfassenden ethischen Ökonomie, in deren Kern die Moral als Korrektiv zu Marktversagen integriert ist. Zuwenig Vertrauen und zuviel Eigeninteresse unter den Akteuren erhöhen die Transaktionskosten und führen so zu Marktversagen.

In Anlehnung an Schelers materialer Wertethik entstehen durch Bildung und Erfahrung die Präferenzen als subjektive Güter, die den objektiven Qualitäten öffentlicher Güter gegenübergestellt werden. Damit ist eine Erweiterung des Nützlichkeitsbegriffs gewonnen, weil nicht allein nur dasjenige nützlich ist, was den subjektiven Präferenzen entgegenkommt, sondern was einer „kulturellen Gemeinsamkeit von Wertschätzungen“<sup>520</sup> entspricht. Solche Wertschätzung, d.h. die Bereitstellung ethischer und kultureller Güter, sei nur dank einer Tugend-Orientierung wahrzunehmen. Gerlach will nachgewiesen haben, dass Koslowskis Kant-Rezeption unvollständig sei und auf der Linie Schelers die Implikationen einer materialen Ethik bei Kant nicht reflektiere. Koslowski habe damit die Möglichkeit vergeben, den bei Kant nur angedeuteten Übergang von formalen zu materialen Aspekten für seine eigene Untermauerung der materialen Wirtschaftsethik zu entwickeln. Die Kritik wird dort gewichtig, wo Gerlach durch seine eigene Auseinandersetzung mit Scheler zeigen kann, dass Koslowski auf eine *eigene* Scheler-Rezeption zu verzichten scheint<sup>521</sup> und dadurch auf die Begründungsproblematik der materialen Wertethik als wichtigen Bezugspunkt seiner Wirtschaftsethik nicht eingeht.

Die Rationalität des Handelns in der modernen Marktwirtschaft verlange nach einer Versachlichung des inneren sozialen Zusammenhalts der Menschen untereinander. Dies führt letztlich zu einer Entsolidarisierung. Die Lösung zielt auf eine Koordination der Handlungen als formale Funktion der Ethik und eine materiale Bestimmung der wirtschaftsethischen Ziele. Koslowski versucht deshalb, eine Tugend-, Pflichten-

---

<sup>520</sup> Gerlach (2002) 133

<sup>521</sup> Vgl. a.a.O. 142. Koslowski zitiere Korff wenn er auf Scheler Bezug nimmt, ohne dies im Detail anzugeben.

und Güterethik zu integrieren. Das Gute einer Handlung wird danach geprüft, ob diese einer umfassenden Beurteilung ökonomisch, moralisch, ästhetisch standhält. Dies sowie die Geschlossenheit des Konzepts, die materiale Bestimmung der zu realisierenden Werte, und die Absicherung durch „übergeordnete“ Subsysteme im Falle des Versagens seien die Kennzeichen einer neoaristotelisch-naturrechtlichen Orientierung.<sup>522</sup> So scheint mir für eine theologische Wirtschaftsethik nicht der entscheidende Faktor dieser zu sein, dass die Religion als Korrektiv bei Ethikversagen funktionalisiert ist, sondern dass der Religionsbegriff nicht ohne Tugend in Form des Vertrauens in die Sittlichkeit und deren Gewährleistung auskommt. Koslowski schreibt der religiösen Begründung von Sittlichkeit im Falle des Ethikversagens ausdrücklich eine motivationale Wirkung zu, weil eine der zentralen Fragen in seinem Ansatz die motivationale Leistungsfähigkeit der Tugend betrifft. Gerlach untersucht, inwieweit Koslowski im Blick auf dieses Problem einen direkten Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit nachweisen kann. Dies geschieht hauptsächlich anhand der zwei Fragen, (1) welche Rolle die Religion für die sittliche Motivation spielt und (2) inwiefern Koslowskis Kritik an Kant in diesem Punkt zutrifft.

Moralische Appelle stehen in systemischen Handlungszusammenhängen – Koslowski geht wie Homann vom spieltheoretischen Paradigma des Gefangenendilemmas aus – immer in Gefahr, wirkungslos zu bleiben. Will man von Anreizstrukturen absehen, muss nachgewiesen werden, dass ein Ethos eine Wirkung entfalten kann, die sich im Vertrauen auf den Sinn sittlichen Handelns äussert. Die Vermittlung solchen Sinns leistet die Religion, weil sie die langfristige Konvergenz von Sittlichkeit und Glück thematisiert. Damit verbunden sei die Motivation zur Bereitschaft, moralische Vorleistungen zu erbringen.<sup>523</sup> Diese Bereitschaft erhöhe die Wahrscheinlichkeit, dass auch andere Akteure regelkonform handeln.<sup>524</sup> Gerlach bemängelt, dass der Zusammenhang von Moral und Religion differenzierter betrachtet werden müsse und weist Koslowski eine mangelhafte Argumentation wegen zweier vorkommender Äquivokationen nach. Diese betreffen die Begriffe „Zusicherung“ und „Gültigkeit“ von Normen.<sup>525</sup> In der Folge werde die Aufgaben der Wirtschaftsethik und die Funktion der Religion zu eng gefasst: Der moralisch durchschnittlich moti-

---

<sup>522</sup> Vgl. Koslowski (1994) 129-137; der thetische Stil Koslowskis macht es manchmal schwierig zu verstehen, was begründend gemeint ist und was mit unbedingtem Wahrheitsanspruch gesagt wird.

<sup>523</sup> Vgl. Koslowski (1994) 37 „Der religiöse Glaube überführt Ethikversagen in Vertrauen in den Sinn von Ethik [...]“; „Zusicherung und Vertrauen in den Sinn sittlichen Handelns sind nämlich nicht aus der Ethik allein, sondern nur durch die religiöse Begründung von Sittlichkeit zu gewinnen.“ a.a.O. 37f.

<sup>524</sup> a.a.O. 50

<sup>525</sup> Vgl. Gerlach (2002) 154f. „Zusicherung“ werde sowohl verstanden (1) als transzendente Entlohnung für moralische Vorleistungen wie auch (2) als vernünftige Erwartung an das ebenfalls moralische Handeln der Mitakteure aufgrund der eigenen moralischen Vorleistung. „Gültigkeit“ werde verstanden im Sinne (1) des ethischen Begründetseins und (2) der praktischen Geltung.

vierte Akteur werde „versichert“, dass die anderen sich ebenfalls an der Befolgung gültiger Normen orientieren. Gerlach meint, durch die Ausblendung weiterer Bedingungen werde die motivationale Kraft der durch Religion gestützten Moral überschätzt. Solche weiteren Bedingungen sind in den, laut Gerlach, bei Koslowski vernachlässigten Institutionen und Rahmenordnungen vorhanden.<sup>526</sup> Denn die Stabilität der Sittlichkeit bzw. ethischen Standards verdanke sich unzweifelhaft grösstenteils institutionellen Bedingungen. Ökonomisch korrespondieren sie bspw. dem Interesse an tiefen Transaktionskosten, die in dem Mass steigen, wie Vertragstreue und Erwartungssicherheit abnehmen und die Durchsetzung regelkonformen Verhaltens notwendig wird.

Aufschlussreich ist ebenfalls Gerlachs Untersuchung von Koslowskis Kritik an Kant und er zeigt auf, dass diese haltlos sei. Die Kritik bezieht sich auf den Formalismus der Ethik, die keine hinreichende materiale Bestimmung der Handlungsorientierung beinhalte. Gerlach sieht demgegenüber einen Übergang von einer formalen zu einer materialen Ethik gegeben, was Kant allerdings nicht ausführe, aber für eine ethische Begründung von Normen aus dem Aspekt der Würde fruchtbar gemacht werden könnte.<sup>527</sup> In einem zweiten Punkt sei deshalb auch Koslowskis Behauptung zu widersprechen, Kant überfordere den Begriff der Autonomie und der sittlichen Selbstgesetzgebung, weil letztlich die Selbsterfahrung der sittlichen Gebrochenheit des Menschen in das Postulat der Existenz Gottes münde.<sup>528</sup> Kant gehe durchaus von einem Begriff der Selbsterfahrung aus, die eine Differenz des vernünftigen Bewusstseins des moralischen Gesetzes zu dessen Ermöglichung wahrzunehmen in der Lage sei. Während das moralische Gesetz als ein praktischer vernünftiger Grundsatz unmittelbar und verpflichtend einleuchte, sei das tatsächliche Befolgen damit nicht gesichert. Dementsprechend beziehe sich für Kant die Annahme Gottes nicht auf die Bedingung der Möglichkeit eines *Bewusstseins* des ethischen Imperativs, sondern teleologisch auf die Bedingung der Möglichkeit der *Verwirklichung* des höchsten Gutes, nämlich in der Übereinstimmung von Glückseligkeit und Sittlichkeit. Koslowski wolle nun diese Struktur genau umkehren und er begründe das Religiöse bzw. das Postulat der Existenz Gottes damit, dass dieses die Voraussetzung der Sittlichkeit sei.<sup>529</sup> Koslowski übersehe mit seinem ontologischen Argument allerdings, dass zu-

---

<sup>526</sup> Vgl. a.a.O. 156

<sup>527</sup> Vgl. a.a.O. 139-141. Die beiden Versionen des Kategorischen Imperativs sind in dem Verhältnis zu sehen, dass die „praktische“ Version, in welcher gefordert ist, den Menschen (als Menschheit und als eigene Person) als Zweck und nicht als Mittel zu gebrauchen, jene Version, in der die eigene Handlungsmaxime hinsichtlich ihrer Tauglichkeit für die Grundlegung eines Gesetzes überprüft werden soll, *material interpretiert*. Letztere Version sei bei Kant Begründung und erstere Beweggrund. (Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten*, BA 64ff., 71,79ff.)

<sup>528</sup> Vgl. a.a.O. 156-158

<sup>529</sup> „Nicht wer sittlich ist, wird zur Religion geführt, sondern nur weil das Göttliche und das Vermögen des Sittlichen, das Vermögen des Guten und Bösen, immer schon im Menschen ist, kann derjenige, der

erst die *(Selbst-)Erfahrung* der Fähigkeit zur Sittlichkeit die Frage nach deren Möglichkeitsbedingungen veranlasse. Dieser Umstand bzw. die Herausforderung durch Kant, so Gerlach, ist schon von Schleiermacher in der Glaubenslehre aufgenommen worden. „Religionstheorien müssen sich daraufhin befragen lassen, inwieweit sie sich dieser methodischen Herausforderung stellen und sich auf phänomenologische Deutungen der Selbsterfahrung einlassen.“<sup>530</sup> Koslowski aber lehne die subjektive Selbsterfahrung der Sittlichkeit für eine Begründung des Religiösen ab. Gerlach folgert, Koslowskis Kantinterpretation weise Schwächen auf und stelle sich in eine naturrechtliche Tradition katholischen Denkens, welches einen allgemeinen Vernunftstandpunkt reklamiere.<sup>531</sup>

In Gerlachs Würdigung beabsichtige Koslowski wie Ulrich eine Integration von Ethik und Wirtschaftstheorie. Das Fundament dazu bilden eine einheitliche Theorie der Wirklichkeit, die Bestimmung der Handlungskoordination als gemeinsamer Gegenstand von Ethik und Wirtschaftstheorie sowie das Aufgehen beider Aspekte in eine Wirtschaftsphilosophie. Statt Synthese resultiere aber eine Addition, weil methodologisch die verschiedenen Begründungen nicht zusammengeführt werden. Am deutlichsten zeige sich dies am Vernunftstandpunkt, der ohne Perspektivität postuliert werde.<sup>532</sup> Koslowskis „Ethische Ökonomie“ resultiere aus der Synthese von Wirtschaftsphilosophie, Kulturwissenschaft, Ethik, Religion und Ökonomik. Die Wirtschaftsordnung ist in erster Linie als eine kulturelle Ordnung zu verstehen, in ihr kommt ein Ethos des Wirtschaftens zum Ausdruck, das nicht in der Natur der Sache selbst liege. Koslowski leite Begriffe aus Theorietraditionen ab und könne so die den Begriffen konnotierten Erfahrungen nicht verdeutlichen. „Es fehlt die Berücksichtigung der Perspektivität jeder Theoriebildung, die sich aus unterschiedlichen Erfahrungshorizonten ergibt.“<sup>533</sup> Und damit könne die „Natur einer Sache“ nicht erkannt werden.

### 3.3.2.3 Bruno Molitors Ethik aus der Sicht der Wirtschaftstheorie

In der Tradition Hayeks stehend will Molitor eine Zieldiskussion für wirtschaftliches Handeln vermeiden und favorisiert einen Präferenzpositivismus aufgrund des methodologischen Individualismus. Neben einem dadurch bedingten individualethischen Ansatz steht eine ordnungstheoretische Argumentation in Analogie zu Recht und Moral: Eine Beschränkung von Handlungsoptionen wird aus den Funktionser-

---

sich der Religion in irgendeiner Weise öffnet, erst im Kantischen Sinn sittlich sein.“ Koslowski (1985) 92

<sup>530</sup> Gerlach (2002) 159

<sup>531</sup> a.a.O. 161

<sup>532</sup> Vgl. a.a.O. 261f.

<sup>533</sup> a.a.O. 262

fordernissen der Wirtschaft notwendig, nicht aber eine Zielbestimmung von Handlungen. Normen dienen deshalb funktional der Überwindung von Konflikten, die sich aus der Wahl von *Mitteln* ergeben. Darüber lasse sich sachlich streiten, während Ziele hingegen stets ideologisch gefärbt seien. Bei Molitor handelt es sich um die Bestimmung von fünf Funktionsbereichen der Wirtschaft, für welche er eine von Weltanschauungen freie Darstellung beansprucht. Die ersten drei der fünf Funktionsbereiche definieren den Sinn von Wirtschaft, nämlich Wirtschaft als Funktion der Bedürfnisbefriedigung, der Überwindung von Knappheit und als Prinzip rationalen Handelns. Bei den beiden verbleibenden Funktionsbereichen handelt es sich um die zwei sozialen Bereiche der institutionalisierten Kooperation und der Allokation bzw. Verwendung der Einkommen.<sup>534</sup> Aus diesen Funktionszusammenhängen können die Orte der Moral erkannt werden: Die Ordnungsebene und die vernünftige Willensentscheidung der Individuen. Die Ordnungsebene regelt Koordination, Information und Motivation, die Willensentscheidung die Moral der Gegenseitigkeit und Regeltreue. Molitor gewinnt moralische Normen für die Wirtschaft aus der Beschreibung von Funktionszusammenhängen. Damit leiste er keine eigentliche begründete Zuordnung von Ethik und Ökonomik, sondern von Moral und Wirtschaftstheorie. Deutlich werde dies daran, dass eine eigentliche Diskussion und Bewertung der Ziele wirtschaftlichen Handelns nicht aufgenommen werde.

Drei implizite und kulturinvariante Grundfunktionen der Wirtschaft muss die Wirtschaftsordnung als Interaktionsaufgaben erfüllen: Koordination, Information und Motivation. Damit ist eine notwendige, aber nicht hinreichende ethische Beurteilung der Funktionalität der Wirtschaft möglich. Regulierende oder korrektive Einflüsse auf die obigen Funktionsbedingungen müssen in der Folge Ordnungskonformität erfüllen. Gerlach sieht die Gefahr hier bestätigt, dass bei einer zu engen Sicht dieses Kriteriums andere gesellschaftliche Funktionsbereiche nicht ausreichend Berücksichtigung finden. So kommt er zum Schluss, dass, was sowohl den ordnungstheoretischen als auch den individualethischen Ansatz betrifft, Molitor dort aufhört, wo eigentlich „eine Aufgabe der Wirtschaftsethik beginnen könnte.“<sup>535</sup> Als Stärke dieses Verständnisses seien die Beschreibung der vorfindlichen Normen des Handelns in ökonomischer Sicht und die Explikation von Regeln zu gewichten. Der ordnungstheoretische Ansatz weise auf Interdependenzen von äusseren Faktoren des Handelns

---

<sup>534</sup> Vgl. a.a.O. 255.

<sup>535</sup> a.a.O. 111



und Institutionen hin.<sup>536</sup> So können immerhin Voraussetzungen für die Wirtschaftsethik deutlich gemacht werden.

### **3.3.2.4 Die kategoriale Bedeutung des Gefangenendilemmas bei Karl**

#### **Homann**

Ökonomik ist für Homann; Suchanek (2000) die Theorie „der Bedingungen und Folgen menschlicher Interaktionen auf der Grundlage von individuellen Vorteils-/Nachteils-Kalkulationen.“<sup>537</sup> In dieser Theorie der „Interaktionsökonomik“ werden folgedessen die vielfältigen Interaktionsprobleme auch in gesellschaftstheoretischer und politischer Hinsicht betrachtet. Die Theorie soll schliesslich eine Wirtschaft beschreiben, in der das oberste Ziel die Realisierung von Kooperationsgewinnen ist. Die praktischen Probleme, die sich durch das Erreichen von Kooperationsgewinnen einstellen, will Homann in ökonomische Kategorien überführen und also auch die normativen Fragen von Interaktionen theoretisch im Rahmen der Ökonomik behandeln. Homann lehnt deshalb mit einer Ausnahme die sinnvolle interdisziplinäre Bearbeitung der Probleme ab. Die Ausnahme betrifft das „Modell des erweiterten Restriktionensets“.<sup>538</sup> Gemeint sind Restriktionen, die das nutzenmaximierende Handeln bestimmen, ohne der Kontrolle der Akteure zu unterliegen. Restriktionen wiederum entsprechen – anders als Präferenzen – einer ökonomischen Kategorie, selbst wenn sie die Resultate anderer Wissenschaften sind. Die moralischen Probleme im Handlungszusammenhang der Wirtschaft entstammen angesichts des wirtschaftlichen Hauptzweckes, nämlich Kooperationsgewinne zu realisieren, den Ungewissheiten, in denen sich die interagierenden Akteure bewegen. Dilemmastrukturen begünstigen grundsätzlich das Risiko der Ausbeutung, sogar dann, wenn dies von keinem Mitakteur intendiert ist. Mit dieser Fokussierung können Homann; Suchanek letztlich behaupten, naive Kooperationen führen zu sozialer Ausbeutung bzw. der Versuch, diese zu vermeiden, führe zu präventiver Gegenausbeutung.<sup>539</sup> Das aufklärerische Ziel der Ökonomik besteht deshalb darin, die strukturellen Probleme in Interaktionen exakt zu identifizieren und daraus institutionelle Massnahmen abzuleiten.

Die Betrachtung von Handlungsbedingungen in der Rekonstruktion als Gefangenendilemma führt zur Unterscheidung von Spielzügen und Spielregeln. Die Regeln sind in der Rahmenordnung enthalten und gewähren optimale Anreizbedingungen. Konsequent wird Moral ökonomisch rekonstruiert dadurch, dass die Analyse von Inter-

---

<sup>536</sup> Molitor habe die konstitutiven Institutionen der marktwirtschaftlichen Ordnung genannt und ihren Funktionszusammenhang als Basis einer Moral der Wirtschaftsordnung dargestellt: Preissystem, Privateigentum, Wettbewerb, Gewerbe- und Vertragsfreiheit. Vgl. Gerlach (2002) 67-72

<sup>537</sup> Vgl. Homann; Suchanek (2000) VI

<sup>538</sup> Vgl. a.a.O. 448ff.

<sup>539</sup> a.a.O. 463

aktionssituationen unter Wettbewerbsbedingungen in die Formulierung von Restriktionen, beziehungsweise Anreizen mündet. Diese Analyse sei auch eine für die disziplinäre Vermittlung von Ethik und Wirtschaft unverzichtbare Stärke. Die Leistung des Homannschen Ansatzes besteht nach Gerlach darüber hinaus darin, in Konfliktsituationen ordnungs- und institutionenethische Lösungen vorzuschlagen, dass der Anreiz zum Vorteilsstreben erhalten bleibt.<sup>540</sup> Zu wenig berücksichtigt findet Gerlach den personalen Charakter des Handelns. Er geht davon aus, dass Homann die Modellierung des Akteurs aus der Rational-Choice-Theorie entnimmt. Damit werde eine Abstrahierung des homo oeconomicus als REMM, resourceful, evaluating, maximizing man, fortgesetzt. Diese scheinbar praxisnähere Weiterentwicklung des alten homo oeconomicus-Modell enthält zwar eine Reihe weiterer Merkmale, wie Präferenzen und Restriktionen, die sich aus unterschiedlichen Entscheidungen potentiell ergeben könnten. Anhand von fünf wesentlichen Strukturmomenten der Rational-Choice-Theorie weist Gerlach jedoch nach, dass dem REMM keine differenzierte Handlungstheorie, sondern ein vereinfachendes Verhaltensmodell zugrunde liegt.<sup>541</sup> Diese abstrahierende Modellierung sei wissenschaftlich legitim, wenn sie methodisch sinnvoll ist. Gerlach wirft Homann aber vor, er reflektiere den Übergang aus einer solchen methodisch sinnvollen Reduktion, also von einer apersonalen Verhaltenstheorie zu einer personalen Handlungstheorie nicht. Somit vollziehe Homann einen Kurzschluss vom Modell auf die komplexe Wirklichkeit.<sup>542</sup> Auf diese Weise werde unreflektiert ein bestimmtes reduktionistisches Menschenbild in die Theoriebildung transportiert. Sichtbar werde das in einer Überinterpretation des Gefangenendilemmas, wenn reale Situationsbedingungen ausgeblendet blieben.<sup>543</sup> So gelinge es mit diesem Ansatz letztlich nicht, aus dem Modell des vorteilsstrebenden Menschen eine ethische Theorie als Grundlage für die Gestaltung der Wirklichkeit zu erschliessen. Die Möglichkeit individueller Moral, etwa im Sinn der Tugendorientierung in Dilemmasituationen, würden konsequent ausgeblendet. Da Ethik und Ökonomie bestenfalls als Diskurse parallel bestehen, bei Homann für die Erklärung moralischer Probleme in der Wirtschaft aber die Ökonomik zuständig sei, spricht Gerlach von einem Substitutionsmodell.<sup>544</sup>

---

<sup>540</sup> S. Gerlach (2002) 226-252

<sup>541</sup> Die fünf Strukturmerkmale lauten: (1) rationale Wahl als Entscheidung bei mehreren gegebenen Wahlmöglichkeiten; (2) Knappheit; (3) Präferenzen der Akteure; (4) Nutzenmaximierung; (5) Restriktionen, a.a.O. 229

<sup>542</sup> a.a.O. 246

<sup>543</sup> a.a.O. 248f.

<sup>544</sup> a.a.O. 271

### 3.3.3 Zuordnungsverhältnisse und ihre Bedeutung für die theologische Wirtschaftsethik

Die letzten beiden Kapitel widmet Gerlach der Untersuchung, welchen Ertrag die vier analysierten Zuordnungsverhältnisse von Ethik und Wirtschaftstheorie für eine evangelische Wirtschaftsethik bringen. Unter Berücksichtigung seiner eigenen Perspektive will er die Stärken in Beziehung zu einer interdisziplinären Erschließung von Wirklichkeit bringen. In dieser Optik charakterisiert Gerlach die jeweiligen Ansätze folgendermassen: Molitor als Isolationsmodell, Homann als Substitutionsmodell, Koslowski als Additionsmodell und Ulrich als Assimilationsmodell.<sup>545</sup> Diese Modelle zeigen allesamt als Methoden der Zuordnung von Wirtschaftstheorie und Ethik eine prinzipielle Schwäche, nämlich dass noch keineswegs gesichert ist, ob Wirtschaftsethik als eigene Disziplin daraus hervorgehen kann. Gerlach plädiert deshalb für „die Selbständigkeit der Reflexionsformen und Methoden von Ethik und Wirtschaftstheorie“<sup>546</sup> um die jeweils unterschiedlichen Leistungen erhalten zu können. Folglich wird – leider nur noch auf wenigen Seiten – die theologische Wirtschaftsethik als eine Rahmentheorie skizziert. Ethik und Ökonomik korrelieren und unterscheiden sich methodisch in der Gewinnung eines Urteils über Handlungen. Wird nämlich in deren Zuordnung die Eigenständigkeit der beiden Disziplinen übergegangen, findet ein methodischer Kurzschluss statt. Ein begründetes theologisch-ethisches Urteil muss diesen vermeiden. Es resultiert aus einer komplexen Güterabwägung, in der sowohl „erfahrungswissenschaftliches Regelwissen“ (so in der Wirtschaftstheorie) als auch „kategoriale Gewissheiten“ aufgrund eines Wirklichkeitsverständnisses (wie in der Ethik) Berücksichtigung finden.<sup>547</sup> Unabdingbar für eine theologische Wirtschaftsethik als Rahmentheorie ist die kritische Rezeption der ökonomischen Erklärungsansprüche. Dadurch erst wird das von Gerlach als typisch protestantische Verfahren bezeichnete Korrelationsmodell begründet. Die Konkretionen einer solchen theologischen Wirtschaftsethik befinden sich zum einen im einzelnen ethischen Urteilsprozess und zum andern im interdisziplinären Dialog. Der Vorteil ist, dass Konkretionen sich im aufeinander Beziehen von erfahrungswissenschaftlichem Regelwissen und kategorialen Gewissheiten nicht in Aporien verfangen, in die andere Modelle (Synthese, Integration, Isolation) geraten.

---

<sup>545</sup> a.a.O. 274

<sup>546</sup> ebd.

<sup>547</sup> Vgl. a.a.O. 276

### 3.3.4 Methodologie

Gerlach hat die vier erwähnten wirtschaftsethischen Ansätze nach deren jeweiliger Zuordnung von Ethik und Ökonomik aufgeschlüsselt.<sup>548</sup> In den Entscheidungen und Begründungen der systematischen Zuordnungen können Vorverständnisse im Sinne der Grundüberzeugungen einfließen. Methodologisch steht am Anfang „eine prinzipielle Aufgeschlossenheit für fremde Perspektiven“, die zu einer vertieften Erkenntnis von Wirklichkeit führt.<sup>549</sup> Mit der methodologischen Behauptung und Berücksichtigung der Perspektivität in den Disziplinen folgt er Herms. Gerlach betrachtet zudem den methodischen Aspekt, wenn er die *Reflexionsform* der jeweiligen Autoren hinsichtlich von Ethik und Wirtschaftstheorie untersucht. Auf diese Weise kommt er zum Schluss, Molitor und Homann ordnen nicht Ethik sondern Moral der Ökonomik zu, überwinden also ihr Ausgangsparadigma nicht. Molitor setze sich mit Ethik kaum auseinander, deshalb liefere er ein „Isolutionsmodell“. Gegen die Selbsteinschätzung bei Homann könne man nicht von einem „Identitätsmodell“ sprechen, sondern von einem „Substitutionsmodell“. Koslowski lege entgegen seinem Selbstverständnis keine Synthese, sondern ein „Additionsmodell“ vor und Ulrich schliesslich keine Integration, sondern ein „Assimilationsmodell“.

Gerlach leistet die erste vergleichende Untersuchung, welche die methodologischen Zuordnungen analysiert und aufzeigt, dass die besprochenen Autoren gar nicht dasjenige konzipiert haben, das sie selbst beanspruchten. Damit ist eine modifizierte Ausgangslage vorhanden, um die Vermittlung von Ethik und Ökonomie als Problem zu verstehen. Dieses Ergebnis unterstützt meine These, dass in der theologischen Wirtschaftsethik, und insbesondere auch historisch eindrücklich nachzuzeichnen in der ökumenischen Bewegung, die erfolglose Zuordnung der beiden Disziplinen zum belastenden Problem geworden ist. In der Folge wurden diese Bemühungen aufgegeben. Allerdings weniger aufgrund dieser Einsicht, sondern weil sich kein greifbares und in die kirchliche Arbeit transferierbares Resultat einstellen konnte. Der „Ausweg“ führte zu einer sozialetisch verkürzten Proklamation biblischer Werte und Bilder in der Vision einer gerechten Ordnung.

„Wirtschaftsethik in evangelisch-theologischer Perspektive [...] ist die *Reflexion der Grundlagen und der Durchführung theologisch-ethischer Urteilsprozesse bezüglich wirtschaftsethischer Fragen*.“<sup>550</sup> Der Urteilsprozess zielt in der Verhältnisbestimmung von Ethik und Ökonomik nicht auf eine Synthese, sondern auf eine Korrelation der beiden Disziplinen. Deren Eigenständigkeit wird dadurch bewahrt und es kann ihre je spezifische Leistungsfähigkeit in den Urteilsprozess einfließen. Eine theolo-

---

<sup>548</sup> Vgl. a.a.O. 273f.

<sup>549</sup> Vgl. a.a.O. 253

<sup>550</sup> a.a.O. 275

gische Wirtschaftsethik kann in der Berücksichtigung von Schwächen und Stärken wirtschaftsethischer Ansätze ihr eigenes Profil gewinnen. Der theologisch-ethische Urteilsprozess generiere verantwortbare, d.h. begründete Handlungsorientierungen. „Die theologische Wirtschaftsethik fungiert [...] als Rahmentheorie, mit der das Gesamtverfahren des Urteilsprozesses mit seinen Einzelschritten reflektiert wird und die Einordnung, Zuordnung und Vermittlung der Beiträge der Einzelwissenschaften erfolgt.“<sup>551</sup> Zu den Aufgaben dieser Rahmentheorie gehört es auch aufzuzeigen und zu klären, dass sich das Vorhandensein von empirischem Regelwissen und kategorialen Leitbegriffen in den Wissenschaften als methodisches Problem auswirken kann. Gerlach lässt erkennen, dass sowohl für die Ethik wie auch für die Ökonomik der Handlungsbegriff zu methodischen Kurzschlüssen verleitet, welche die theologisch-ethische Urteilsbildung vermeiden muss. „Die Ethik neigt dazu, von allgemeinen Kriterien auf konkrete Handlungsoptionen zu schliessen. Die Wirtschaftstheorie neigt dazu, Handlungsoptionen entweder von Modellen abzuleiten oder jedenfalls nur den Funktionszusammenhang des Wirtschaftssystems zu berücksichtigen.“<sup>552</sup> Ausweg biete eine komplexe Güterabwägung als interdisziplinäre Aufgabe. Dabei treffen zwei Arten von Wissen aufeinander und seien zueinander in Beziehung zu bringen: erfahrungswissenschaftliches Regelwissen als „sachgemässe Kenntnis der Funktionsbedingungen des Bereichs Wirtschaft“ und kategoriales Wissen im Sinne von weltanschaulichen Gewissheiten.<sup>553</sup> Es sei die Klärung des Verhältnisses der beiden Wissensarten als das zentrale Problem der Sozialethik zu verstehen. In der Begründung, weshalb diese Aufgabe besonders schwierig ist, begegnen bei Gerlach bekannte Überlegungen: Die Ethik konzentriert sich traditionell auf Fragen kategorialer Art, während die Erfahrungswissenschaften empirische Zusammenhänge beachten, dies bei Vernachlässigung des jeweils anderen Aspekts. Dies führt dazu, dass die genannten methodischen Kurzschlüsse eintreten. Ein gelingender ethischer Urteilsprozess ist auf die Rekonstruktion des im empirischen Regelwissen enthaltenen Wirklichkeitsverständnisses angewiesen. Solche kategorialen Grundlagen können dann direkt miteinander verglichen werden und es sei anzunehmen, dass sowohl Übereinstimmungen wie Divergenzen zu entdecken sind. Gerlach spricht von einem interdisziplinären Dialog und von einem gegenseitigen Aufeinander-Angewiesen-Sein. Die Ethik kann dazu beitragen, dass Erfahrungswissenschaften ihre eigenen kategorialen Voraussetzungen kennen lernen und vor diesem Hintergrund die Leitbegriffe ihrer Theorien verstehen. Die Sozialethik müsse ihrerseits eine Vielfalt kategorialer Leitannahmen der Erfahrungswissenschaft rezipieren. Allein in der Wirtschaftstheo-

---

<sup>551</sup> ebd.

<sup>552</sup> a.a.O. 276

<sup>553</sup> ebd.

rie sind verschiedenste Annahmen unterstellt, welche in der theologischen Wirtschaftsethik kritisch reflektiert und diskutiert werden müssen, um die Funktionsbedingungen der Wirtschaft verstehen zu können.

Sofern die theologische Wirtschaftsethik auch deskriptive Aspekte beleuchtet, sei sie auf die empirische Wissenschaft angewiesen. Konkret sollen die Erklärungsleistungen der Ökonomik in die Urteilsfindung einfließen und zwar insbesondere dort, wo Konfliktsituationen, Dilemmata und funktionsspezifische Handlungssituationen vorliegen. Die theologische Wirtschaftsethik reflektiere diese wirtschaftswissenschaftliche Diskussion – auch wenn sie das aus verschiedenen pragmatischen Gründen nicht umfassend tun könne – in Bezug auf Handlungsempfehlungen, auf Vorschläge zu den einzusetzenden Mitteln und auf wirtschaftspolitische Zielsetzungen.

Gerlachs Folgerung, dass nämlich die prominentesten wirtschaftsethischen Ansätze im deutschsprachigen Raum aus problematischen Zuordnungen von Ethik und Ökonomik bestehen, entspringt der Prämisse, dass weltanschauliche Wirklichkeitsverständnisse per se eigenständig und demzufolge inkommensurabel sind. Es müssen deshalb aus dem Zuordnungsmodell der *Korrelation* eigenständig bleibender Disziplinen Urteile gewonnen werden, die sich normativ verantworten lassen und in konkrete Handlungsempfehlungen münden. Gerlach leistet damit die Grundlegung einer *Methodologie* und bestimmt, wirtschaftsethische Orientierung finde in der *Rahmenordnung* statt. Theologische Wirtschaftsethik als eigenes Fach sei demzufolge vorab als kritische Reflexion auf Wirklichkeitsverständnisse und als Beschreibung von Funktionszusammenhängen in den Wirtschaftstheorien bestimmt.

### 3.3.5 Korrelationsmodell

Für Gerlach kommen im theologisch-ethischen Urteilsprozess das erfahrungswissenschaftliche Regelwissen aus dem Funktionsbereich Wirtschaft und ein ethisches Orientierungswissen aus kategorialen Gewissheiten zusammen.<sup>554</sup> Dieses Verhältnis zu klären sei das eigentliche methodische Problem. Die Urteilsbildung laufe als ein methodisch korrektes Verfahren ab, in dem Empirie und Kategorie in eine produktive Zuordnung gebracht werden. Bisher sei das nicht gelungen, weil die Thematisierung jeder anderen Perspektive vernachlässigt worden sei. Im Korrelationsmodell Gerlachs soll die Zuordnung gelingen, wenn die kategorialen Voraussetzungen der Erfahrungswissenschaft aufgewiesen werden. Im interdisziplinären Dialog erfahren die empirischen Wissenschaften etwas über ihre kategorialen Voraussetzungen und die Ethik erfährt notwendiges Wissen über die Funktionszusammenhänge der Wirtschaft. Jeweils binnendisziplinär unterschiedliche Ausrichtungen, Fundierungen bzw. Schulen müssen überdies berücksichtigt werden.

---

<sup>554</sup> Vgl. Gerlach (2002) 276

Gerlach unterscheidet in der theologischen Wirtschaftsethik einen „*primär* präskriptiven und einen *primär* deskriptiven Teil.“<sup>555</sup> Für die Präskription ist die Kenntnis „aller relevanten Handlungsbedingungen“ bzw. „Handlungssituationen“ nötig. Dies leistet die Wirtschaftstheorie – gleichzeitig muss sie die Moralität in der Erfüllung der wirtschaftlichen Funktion erkennen. Die Pointe schliesst unmittelbar an: „Die für die Erfüllung dieser Funktion notwendigen Teilfunktionen (Koordinations-, Informations- und Motivationsfunktion) müssen durch entsprechende Institutionen ermöglicht und erhalten werden.“<sup>556</sup> Die Aufgaben dieser Institutionen definiert Gerlach im Anschluss an Molitor mit Interaktionsaufgaben in einer Interaktionsordnung.<sup>557</sup> Sodann sind diese Institutionen teilweise komplementär, nur beschränkt wirksam und markieren dadurch die Begrenztheit des Funktionszusammenhangs Wirtschaft. Im nächsten Schritt macht die Wirtschaftstheorie Vorschläge zur Erweiterung und Verbesserung ordnungskonformer Interaktionen unter Berücksichtigung von Nebenfolgen. Der Beitrag der theologischen Ethik besteht darin, die Analyse und die Vorschläge der Wirtschaftstheorie kritisch zu rezipieren und dann die „Gültigkeit von durch methodische Reduktion gewonnenen Analyseergebnissen“ zu beurteilen.<sup>558</sup> Mit dieser Aufgabe ist sie als kritische Rahmentheorie charakterisiert.

Im Gedanken der Berücksichtigung der jeweiligen Perspektivität der beteiligten Paradigmen und des Verzichts auf einseitig dezidierte Normen, wie schon Herms postulierte, kann eine Vergleichbarkeit mit Richs Wirtschaftsethik festgestellt werden. Auf die Folgerungen und damit auf das Ganze des Ansatzes trifft dies nicht zu. Für Gerlach liegt die „Lösung“ des normativen Problems in der Ordnung (Rahmen- bzw. Interaktionsordnung). Das Ethos kommt hier nicht in Erscheinung. Die Frage drängt sich auf, ob dieses Korrelationsmodell tatsächlich etwas Neues bringt, oder ob dahinter nicht einfach eine Forderung an die Theorien steckt, selbstreflexiv ihre Perspektivität anzuerkennen und im Dialog Offenheit zu üben. Die Probleme der evangelisch-theologischen Wirtschaftsethik sind ausführlich beschrieben, aber für die Anwendungsorientierung nicht hinreichend gelöst. Wie erwähnt, bleibt bei Gerlach (und auch bei Herms) das Ethos impliziter Teil des kategorialen Wirklichkeitsverständnisses. Es tritt nicht daraus hervor. In der Folge spielt das Ethos in den Urteilsfindungen im Korrelationsmodell kaum mehr eine erkennbare Rolle.

---

<sup>555</sup> a.a.O. 277

<sup>556</sup> a.a.O. 278 und 101f.

<sup>557</sup> a.a.O. 102, Vgl. Kap. 7.1.1.5

<sup>558</sup> a.a.O. 279

### **3.4 Ergebnis**

Inwiefern können nach dem Bisherigen die Begriffe Interaktion bei Herms und Korrelation bei Gerlach als konzeptionelle Perspektiven einer theologischen Wirtschaftsethik aufgefasst werden?

Herms nimmt das zweckgeleitete Handeln in der Perspektive von Interaktion in den Blick, und zwar als Regeln, als Klassen von Interaktionen und Institutionen. Für das Verstehen von Handeln im Interaktions-Setting der Wirtschaft scheint mir das bedeutsam. Damit können kategoriale Grundbegriffe in eine Ethik der Interaktion überführt werden und gleichzeitig wird die Komplexität in sozialen Wirklichkeitsverständnissen berücksichtigt, gerade weil Sozialwissenschaften für deren Deutung beigezogen werden. Gerlach ermöglicht mit seiner Interpretation der Korrelation neue Verstehensorientierungen einer theologischen Wirtschaftsethik. Sie entlastet die theologische Wirtschaftsethik gewissermassen vom Druck, eine integrative Theorie zur Vermittlung von Ethik und Ökonomik leisten zu müssen. So kann unter Berücksichtigung von Erfahrung und kategorialem Wissen statt eines „methodischen Kurzschlusses“ die Grundlage für intersubjektive Verständigung erlangt werden.

Beide Modellierungen scheinen zunächst die individuelle Sittlichkeit wirtschaftlicher Akteure als konzeptionellen Bestandteil einer theologischen Wirtschaftsethik zu stärken. Es geht um das Anliegen, dass von einem kirchlichen Standpunkt aus in angemessener und sinnvoller Weise über individuelle wirtschaftsethische Sittlichkeit gesprochen werden kann. Allerdings wird darin ein Problem deutlich: Die Rahmenordnung als Ort der wirtschaftsethischen Praxis führt weg von der Vorstellung, wirtschaftsethische Urteile könnten über Personen direkt zu Entscheiden und betrieblichen Strategien führen. Adressaten und Anwender des Korrelationsmodells scheinen somit weniger Individuen zu sein, die in ökonomischen oder betrieblichen Dilemmata stehen, sondern Urteilende im Blick auf die Rahmenordnung des Wirtschaftens. Aufgrund dieser Ergebnisse bleibt weiterhin offen, wo sich in der evangelisch-theologischen Wirtschaftsethik der personale Ort des wirtschaftspraktischen Dilemmas - wie erwähnt eine Standardsituation des wirtschaftlichen Handelns - befindet. Aus dem (christlichen) Wirklichkeitsverständnis allein kann keine Ethosorientierung erschlossen werden.

Wie kann dieser personale Ort beschrieben werden, ohne dass der Versuch in die wenig aussichtsreiche Artikulierung von Appellen mündet? Einerseits als Erinnerung an die bisherige Darstellung der Problematik und andererseits im Ausblick auf die Besprechung der Wirtschaftsethik von Arthur Rich (vgl. Kap. 4) gehe ich davon aus, dass sich eine theologische Wirtschaftsethik daran messen lassen sollte, inwiefern es ihr gelingt, die Ebene der Wirtschaftsordnung und ihrer Institutionen mit der Ebene der individuellen Ökonomie-bezogenen Sittlichkeit in Verbindung zu bringen.



In der Formulierung Richs lautet die Anforderung: „Wirtschaftsethik hat es danach mit dem Verhalten von Menschen, sozialen Gruppen, gesellschaftlichen Korporationen in und zu den wirtschaftlichen Strukturen zu tun, innerhalb derer sie sich befinden. Demzufolge eignet ihr ein doppelter Aspekt. Sofern es nämlich um das gegenseitige Verhalten von Menschen, sei es als einzelne, als Gruppen, als Körperschaften usw., innerhalb der gegebenen Strukturen geht, ist die Wirtschaftsethik interpersonale Ethik. Wie hat mein eigenes Verhalten zu sein, wenn es vor dem Anspruch des Menschengerechten verantwortet werden soll? Was heisst in diesem Sinne verantwortliches Handeln etwa des Managements, der Gewerkschaftsspitzen oder anderer Interessenwahrer im wirtschaftlichen und sozialpolitischen Umfeld?“<sup>559</sup> Wie also ergeben sich Chancen für die (inter-)personale Ethik in den ökonomischen Ordnungsstrukturen? Die Fragen weisen auf die Einschränkungen von Tugendkonzepten hin und gleichzeitig eröffnet sich mit der im Folgenden zu besprechenden Ethos-Orientierung eine Annäherung an die Antworten einer theologischen Wirtschaftsethik.

---

<sup>559</sup> Rich (1992) 369

## 4 Ethos und theologische Wirtschaftsethik

An dieser Stelle drängt sich die Klärung der Frage auf, wie die bisherigen Überlegungen zur Tugendorientierung mit der Bedeutung des Ethos in Verbindung gebracht werden können. Gal 5,22 spricht von der Frucht des Geistes, die in einem Verhalten von Liebe und Gütigkeit zum Ausdruck kommt. Nicht wegen des Gebots von Liebe und Gütigkeit entspricht das Handeln diesen Werten, sondern weil der Geist selbst in und durch Menschen Liebe bewirkt. Insofern wäre hier die Rede von Tugend missverständlich. Denn nicht die Tugendhaftigkeit eines Menschen ist die Quelle, die ihn zu einem Handeln in Liebe und Gütigkeit führt. Gal 5,25 nimmt folgernd auf, weil das Leben im Geist geschenkt ist, können wir demzufolge auch in diesem Geist handeln. Dieser Handlungsbegriff folgt nicht einer Konzeptualisierung von Handeln aus Gründen und Motiven. Allerdings scheint mir schwierig vermittelbar zu sein, wie innerhalb eines modernen systemischen Handlungszusammenhangs das Tätigsein des Menschen als Frucht des Geistes begriffen werden kann. Systemische Handlungszusammenhänge zeichnen sich aus durch eine Komplexität von Orientierungen, wie sie etwa in der Unterscheidung von ethischer und instrumenteller Rationalität oder in der grundsätzlichen Differenz zwischen moralischen und Mittel-Zweck-Orientierungen vorkommen. Systemische Handlungszusammenhänge sind charakterisiert durch Dilemmastrukturen, unvollständige Informationen, Kooperationsbedarfe und durch hohe Anforderungen an die Urteilsfähigkeit von Individuen. Die besprochenen Ansätze konnten zu wenig deutlich zeigen, auf welche Weise im wirtschaftlichen Handlungs- und Gestaltungszusammenhang notwendig von einer Tugendorientierung im Sinne einer individuellen Sittlichkeit gesprochen werden kann. Ich erinnere zunächst an die Auffassung von Herms, der ein „urteilsleitendes, ethisch orientiertes Wirklichkeitsverständnis“ als die unabdingbare Voraussetzung für das Fällen eines ethischen Urteils bezeichnet.<sup>560</sup> Im Rahmen einer Erörterung des Rationalitätskonzepts der Ökonomik bezeichnet er Tugend als empirischen Untersuchungsgegenstand in Bezug auf „Regeln der Wechselseitigkeit als Ausdruck von Niveaus persönlicher Gebildetheit, persönlicher Handlungsfähigkeit – in alteuropäischer Terminologie: der erreichten Tüchtigkeit (Tugend) –, die in den Gruppen erreicht ist, die diese geregelte Wechselseitigkeit unterhalten.“<sup>561</sup> In der beobachtbaren Wechselseitigkeit von Regeln kommen lediglich Effekte von verantwortetem

---

<sup>560</sup> Vgl. Herms (1991c) 55: Die Wahrheit des urteilsleitenden Wirklichkeitsverständnisses könne nicht argumentativ hergeleitet werden, es sei das nicht verfügbare Wirken des Heiligen Geistes. Kommt ein solches Wirklichkeitsverständnis in eine Krise, werden ethische Urteile unsicher oder sogar unmöglich.

<sup>561</sup> Vgl. Herms (2008) 50

Handeln zum Ausdruck. Deshalb braucht es in der Bestimmung von Tugend „ein Verstehen der Intentionalität und Rationalität des Verhaltens, die [...] selbst gerade nicht beobachtbar sind.“<sup>562</sup> Herms führt das aus in den Betrachtungen zur These *Private Vices – Public Benefits* im Licht der Neuen Institutionen-Ökonomik.<sup>563</sup> Für die Errichtung und die Organisation von Märkten, also für das Zustandekommen einer institutionalisierten Möglichkeit von Tauschhandlungen, sei die individuelle Tugend der beteiligten Personen eine notwendige Voraussetzung. Sie ist nach den vorangegangenen Untersuchungen vor allem eine Haltung, die auf ein christliches Wirklichkeitsverständnis zurückzuführen ist. Evident wird die Wirksamkeit dieser Tugend bspw. in tiefen Transaktionskosten. Herms meint nun, dass solche der Institutionalisierung dienenden Tugenden „auf dem Boden und im Dienst eines reifen Selbstinteresses, das nicht mehr auf den blanken Eigennutz aus ist, sondern eben auf die Unterhaltung [...] gemeinwohldienlichen Institutionen und einer menschlichen, d.h. vor allem bildungskräftigen Ordnung des Zusammenlebens überhaupt“ beruhen.<sup>564</sup> Nun stehen die Entwicklung des individuellen reifen Selbstinteresses und die Entwicklung der sozialen Ordnungen eines Gesamtsystems in Abhängigkeit zueinander. Auch wenn eine grosse Anzahl untüchtiger Beteiligter das Institutionengefüge nicht zu Fall bringt, trifft doch umgekehrt zu: „public benefits kann es nur geben *aufgrund der persönlichen Tüchtigkeit* aller Beteiligten.“<sup>565</sup> Tugenden solcher Art bringt das Wirtschaftssystem selbst nicht hervor, insofern ist die Wirtschaft abhängig vom Bildungssystem. Für Herms muss das Bildungssystem nicht bloss verwertbare Kompetenzen fördern, sondern auch reifes Selbstinteresse und handlungsleitende Gewissheiten, die eine gemeinwohldienliche Ordnung des Zusammenlebens hervorbringen. Zu den Leistungserbringern in einem solchen Bildungssystem gehören die Kirchen, die das christliche Wirklichkeitsverständnis als eine handlungsleitende Gewissheit vermitteln.

Ein solches Wirklichkeitsverständnis enthält noch nicht das eigentliche Urteil bzw. die Entscheidung, sondern dient als Massstab in der Überprüfung der Sachverhalte; erst die Entscheidung überwindet eine ethische Unsicherheit.<sup>566</sup> Herms nennt drei Aspekte des ethischen Urteilens: die ethische Perspektive, die gewählte Massnahme sowie die erwarteten Folgen und ordnet diese Aspekte den Begriffen Tugend, Pflicht

---

<sup>562</sup> a.a.O. 49

<sup>563</sup> a.a.O. 178-197

<sup>564</sup> a.a.O. 191. In Fussnote 35 erwähnt Herms bedeutsam: „Manche Vorgänge sprechen dafür, dass weitsichtige Wirtschaftsführer das möglicherweise eher verstehen als Politiker oder Wissenschaftler.“ Ebd.

<sup>565</sup> a.a.O. 194

<sup>566</sup> Vgl. Herms (1991c) 54

und Güter zu.<sup>567</sup> Im Anschluss an Herms wäre weiter zu fragen, wie sich eine so verstandene Tugend auf die Wahrnehmung sowie auf die Interpretation von (ökonomischen) Sachverhalten auswirkt und bildbar sein kann. Dabei würde nach dem bisher Gesagten deutlich, dass ein solches Tugendverständnis aus einem christlichen Wirklichkeitsverständnis gewonnen werden müsste, und dass die ethische Orientierung vornehmlich daraus entstünde, indem die Herausbildung von Tugend stets auf dieses Wirklichkeitsverständnis referieren würde.

In Abgrenzung dazu versuche ich in diesem Kapitel die Wirtschaftsethik von Arthur Rich mit ihrer Grundfigur der Vermittlung des Sachgemässen und des Menschengerechten nicht als individuelle tugendethische Leistung darzustellen, die auf ein Wirklichkeitsverständnis zurückgeführt werden kann, sondern als Beschreibung einer Ethos-Orientierung. Den Unterschied macht aus, dass ein Wirklichkeitsverständnis letztlich über Interpretation und Verstehen geleistet wird – selbst wenn es als unverfügbar gelten muss, wie Herms schreibt. Das Ethos im vorliegenden Sinn jedoch kennzeichnet seine Unmittelbarkeit, die in der zu beurteilenden Sache selbst erkennbar wird. Persönliche Überzeugungen und Haltungen in Bezug auf das Normative und Faktische entstammen weniger den bildbaren Tugenden. Von Ethos spricht Rich zwar nicht, weil hier dennoch behauptet wird, dass bei ihm der Begriff implizit und grundlegend mitgedacht ist, sollen die entsprechenden Implikationen seiner Wirtschaftsethik herausgehoben und analysiert werden.

Vorher gilt es, auf einen Kernpunkt der Ethos-Orientierung hinzuweisen und mit ihm den Unterschied zum bisher Dargestellten zu verdeutlichen. Wenn im Folgenden eine Annäherung an den Begriff des Ethos gesucht wird, so sollte deutlich geworden sein, dass im Zusammenhang einer ethischen Orientierung des Wirtschaftens damit zum einen ein Gegenkonzept zu den Ansätzen (gerechter) Ordnung gemeint ist. Zum anderen soll in diesem Kapitel verdeutlicht werden, dass eine Ethos-Orientierung für eine theologische Wirtschaftsethik etwas anderes ist als die Bildung von Tugend bei wirtschaftlichen Akteuren. Nach dem oben Gesagten ist ein Zusammenhang zwischen Wirklichkeitsverständnis und Tugend sichtbar geworden, weil bspw. Tugenden aus Bildungs- und Sozialisierungsprozessen hervorgehen. Die Leistung solcher Prozesse besteht darin, christliche Begründungen für Tugenden im Wirtschaftsprozess bereit zu stellen und sie aufgrund eines Urteils dem Handeln zu verpflichten. Demgegenüber ist dem Ethos eine Unmittelbarkeit eigen, die zum Tragen kommt, ohne dass dem Handeln ein orientierendes Urteil vorausliegt. In diesem Zusammenhang gibt es bereits von Helmut Thielicke die Grundfigur der ethischen

---

<sup>567</sup> Vgl. a.a.O. 50. Den ersten Aspekt bezeichnet er als jenen „der ethischen Perspektive (Überzeugung), in der die Wahl erfolgte (*Tugend*, ethische Gesinnung, oder: ethisch orientierende Gewissheit über die ursprüngliche Bestimmung des Menschen)“.

Vermittlung von sachnotwendiger Eigengesetzlichkeit mit dem im christlichen Horizont Gesollten in Form des Kompromisses. Thielicke war Mitglied im Freiburger Kreis, der wesentliche Impulse für das Modell der Sozialen Marktwirtschaft geschaffen hat. Gleichzeitig spricht er sich kritisch gegen die Konstituierung von Ordnungen aus und begründet seine Skepsis theologisch mit der Unmöglichkeit, in der gefallenen Welt eine gerechte Ordnung schaffen zu können. Ich verstehe die Ethik Thieli-ckes als ein Ringen um eine Ethos-Orientierung angesichts der theologischen Auffassung, dass weder (christliche) Tugenden noch eine gerechte Ordnung Grundlagen für richtiges Handeln in der gefallenen Welt bilden können. Deshalb enthält dieses Kapitel zu Beginn einen Rückblick auf die Ethik Thieli-ckes. Dieser führt uns zur Frage nach dem christlichen Ethos im Handlungszusammenhang Wirtschaft. In Anlehnung an Johannes Fischer erfährt der Ethosbegriff eine mögliche Konkretion um danach zu zeigen, dass sich die Rich'sche Wirtschaftsethik ohne diesen Begriff nicht von einer ordnungs- oder tugendethischen Konzeption abgrenzen lässt.

Das Problem, wie Wirklichkeitsverständnis und Orientierung im Ethos zusammenhängen, wird von Rich anhand der Deutung von sozialwissenschaftlichen Aussagen behandelt. Er greift auf Weisser zurück, wenn er sich mit der Unterscheidung von Sachgemäßem und Normativem befasst.<sup>568</sup> Die Wirkungen des Normativen zeigen sich in der Wahrnehmung und Interpretation von Sachverhalten. Die Integration von spezifischem Wissen aus einzelnen Disziplinen unterstützt die Kritik am Sachgemäßem. Diese Ansätze sind zu finden bei Gerhard Weisser und K. William Kapp. Rich nimmt mehrfach auf Weisser Bezug, wenn er die Unterscheidung des tatsächlich Sachgemässen vom Normativen diskutiert. Diese Unterscheidung muss letztlich auch das urteilende Subjekt vornehmen, und zwar häufig ohne dass ihm in allen Details das Wissen darüber zur Verfügung steht. Anforderungen an die Akteure beziehen sich deshalb auch auf die Differenzierung von Sachgemäßem und Wertnormen.

#### ***4.1 Der wirtschaftsethische Ansatz in der Theologischen Ethik von Helmut Thielicke***

Thielicke hat die Vermittlung von sachbezogenen und normativen Orientierungen als eine theologische Ethik des Kompromisses konzipiert. Rich verweist auf diese Konzeption im Zusammenhang mit den Beziehungsfeldern der Ethik<sup>569</sup> und dem Umgang mit biblischen Maximen.<sup>570</sup> Thielicke nimmt in seinem Ansatz der Vermittlung von Irdischem und Göttlichem in der Existenzweise der Spannung zwischen

---

<sup>568</sup> Vgl. Rich (1991) 75

<sup>569</sup> a.a.O. 41

<sup>570</sup> a.a.O. 233

altem und neuem Äon einige zentrale Gedanken auf für die Bedeutung des Ethos in der theologischen Wirtschaftsethik. Er hat seine wirtschaftsethischen Überlegungen in die vierbändige Theologische Ethik, entstanden in den 1960er und 70er Jahren, eingefügt.<sup>571</sup> Er beginnt seine Theologische Ethik mit der Prämisse, dass es keine neutrale Analyse von Phänomenen geben kann, sondern dass von Anbeginn an die christliche Sichtweise eine Rolle spiele.<sup>572</sup> Das Ziel seiner theologischen Ethik sei, mittels induktiver Methode Orientierung zu geben; eine Entscheidung kann sie niemandem abnehmen.<sup>573</sup> Das entspreche auch der recht verstandenen Freiheit des Christenmenschen. Der Ausgangspunkt der Wirtschaftsethik ist das Wirtschaften an sich und dort das Vorhandensein der „Würde des humanum“ in allen wirtschaftlichen Prozessen.<sup>574</sup> In seiner theologischen Ethik beschäftigte ihn unter den wirtschaftsethischen Problemstellungen, inwiefern die eigengesetzliche Wirtschaft die Bedürfnisse der Menschen zufrieden stellt. Ob dies geschieht lässt sich daran messen, wie stark die instrumentellen Strukturen und Ordnungen dem Gebot der Nächstenliebe dienen. Darin ist zugleich immer ein kritischer Massstab bezüglich der Auswirkungen dieser Eigengesetzlichkeit enthalten.<sup>575</sup> Thielicke interessierte die Wirtschaftsordnung weniger als das Wohlergehen der Akteure in ihrer arbeitsweltlichen Umgebung. „Es ging um die Aufgabe, den Betrieb auch als soziales Gebilde zu verstehen“ und ihn für die Arbeitenden zu einer Art Heimat zu machen.<sup>576</sup> Aus seiner Nähe und zeitweiligen Mitwirkung im Freiburger Kreis um Gerhard Ritter, Constantin von Dietze, Walter Eucken u.a. erklärt sich seine Sympathie für eine marktwirtschaftliche Ordnung, in welcher stets die Idee einer verantwortungsethischen Verankerung zu erkennen ist. Das ermöglicht es ihm, ökonomische Eigengesetzlichkeiten in der theologischen Wirtschaftsethik als eine postlapsarische Gegebenheit zu akzeptieren. In Thielickes Theologischer Ethik gibt es keine spezifische Ordnung der Wirtschaft, wohl aber eine Ordnung in der Welt dieses Äons, die der Christ zu beherrsigen hat und die er in allen Lebensbereichen, eben auch in der Wirtschaft, antrifft. Der Mensch kann sich nur aus dem unauflöslichen Verhältnis zu Gott begreifen, eine theologische Ethik muss deshalb das Besondere dieses Verhältnisses zum Ausgangspunkt nehmen. Der Glaube befasst sich deshalb immer mit dem Dasein und seinen realen äusseren Gegebenheiten als Strukturen, Institutionen und Ordnungen.

---

<sup>571</sup> Die Theologische Ethik sei bisher wenig rezipiert worden, vgl. L. Mohaupt, Artikel „Thielicke, Helmut“ in TRE 33 (2002) 421-425

<sup>572</sup> Thielicke (1986) 7ff.

<sup>573</sup> Vgl. Lohmann (2002) 153

<sup>574</sup> Thielicke (1986) Ziff. 2019

<sup>575</sup> S. Rolf Kramer <http://www.kas.de/wf/de/71.5901/> (Zugriff Jan. 2014)

<sup>576</sup> Euchner et al. (2005) 1055f.

Daraus entsteht eine Botschaft des christlichen Glaubens, die an diejenigen zu richten ist, die Einfluss auf die Ausgestaltung solcher Gegebenheiten haben.<sup>577</sup>

#### 4.1.1 Theologisch-ethische Grundorientierung

Aus seinem offenbarungstheologischen Ansatz gewinnt Thielicke eine Normenbasis, die als Kriterien des Entscheidens zu gelten haben.<sup>578</sup> Die Welt erscheint in drei Zuständen, so wie sie ursprünglich der Schöpfung entspricht, nach dem Fall und als voraus scheinendes Reich Gottes. Die drei Zustände erlauben drei Arten ethischer Grundaussagen.<sup>579</sup> Aus dem vom Menschen nicht zu erkennenden ursprünglichen Zustand stammt die Konstante *imago Dei*, die für den Menschen eine normative Grösse vorgibt. Es sei eine Aufgabe der theologischen Ethik, den Schöpfungszustand so in einen Bezug zur postlapsarischen Existenz zu bringen und im Blick darauf Normatives zu thematisieren, wodurch sich die Welt in Ist und Soll unterscheiden lässt und demnach Gut und Böse erkennbar werden. Die Differenz zwischen dem ursprünglich Intakten und dem Gebrochenen ist für das Methodische in der Ethik Thielickes relevant. Es geht bei ihm um die Abweisung sowohl einer menschlichen Vermessenheit wie auch einer theokratischen Deutung des Evangeliums.<sup>580</sup> Im eschatologischen Horizont leuchtet die unbedingte Liebe Gottes als ordnendes Prinzip in die gefallene Welt.<sup>581</sup> Die Kenntnis vom Absoluten, das vom kommenden Äon herleuchtet, löse die stärksten Kräfte für die sittliche Gestaltung der Welt aus.<sup>582</sup> Der Mensch ist in seiner geschichtlichen Situation diesen drei Zuständen unterworfen. Es gibt keinen Bereich oder Teil dieser Welt, der nicht korrumpiert ist und nicht gleichzeitig im Licht der Liebe Gottes steht. Für Thielicke begründet dies eine rigorose Ablehnung naturrechtlichen Denkens in der Ethik. Die Vielfalt möglicher situativer Gegebenheiten ethischer Entscheidungen kann pragmatisch nur in Modellen dargestellt werden, welche ein Orientierungswissen abgeben.<sup>583</sup> Das normative Orientierungswissen weist Wegrichtungen auf, bleibt stets nur umrisshaft und darf deshalb nicht mit einer ethischen Kasuistik verwechselt werden.<sup>584</sup>

---

<sup>577</sup> Vgl. Thielicke (1947) 272; Vgl. Grebing (2005) 1056

<sup>578</sup> Vgl. Thielicke (1986) Ziff. 1724

<sup>579</sup> Vgl. Thielicke (1981) Ziff. 696

<sup>580</sup> Vgl. Thielicke (1987) Ziff. 942

<sup>581</sup> Vgl. Thielicke (1964) Ziff. 1310

<sup>582</sup> Vgl. Thielicke (1987) Ziff. 4321

<sup>583</sup> Vgl. Herms (1993) 149. Herms unterscheidet ebenfalls in die Produktion von Orientierungswissen und in ethische Entscheidung in konkreten Situationen.

<sup>584</sup> Vgl. Thielicke (1986) ziff 1930; ders. (1987) Ziff. 4392. Arthur Rich versteht die Maximen ebenfalls im Sinne von Orientierungswissen, welches niemandem eine Entscheidung vorwegnehmen kann. Dabei nimmt er Bezug auf Thielicke und bekräftigt, die theologische Ethik solle niemandem eine Entscheidung abnehmen. Vgl. Rich (1991) 233, Anm. 16

### 4.1.2 Interessen, Konflikte und Kompromisse als Ausgangspunkt

Die Bestimmung des Menschen in der Theologie Thielickes ist an der Gottebenbildlichkeit ausgerichtet. Positive Aussagen über den Menschen lassen sich nur in seiner Beziehung zu Gott machen.<sup>585</sup> Solche Aussagen beziehen sich bspw. auf die Eigenständigkeit, die sich gerade in der postlapsarischen Existenz als lebensnotwendig erweist. Die Realität der Sünde ist für das Dasein des Menschen prägend und nicht durch Strukturen und Ordnungen gegeben.<sup>586</sup> Charakteristisch für Thielickes Ethik ist die Suche nach einer verbindenden Klammer der beiden Gestalten von Gerechtigkeit: Die göttliche Gerechtigkeit bildet das „Vorzeichen“ der irdischen Gerechtigkeit, orientiert letztere an Maximen auf einen heilsgeschichtlichen Endzweck hin und artikuliert sich in Form der Nächstenliebe.

Die soziale Wirklichkeit ist komplex und kann nicht in der Absicht reduziert werden, ein einheitliches Prinzip von Gerechtigkeit als eine irdische Ordnung durchzusetzen. Die Folge wäre nämlich eine Verabsolutierung oder sogar „Vergötzung“ des Irdischen.<sup>587</sup> Deshalb muss die Gestaltung der Welt beim Individuum ansetzen. Und hier wiederum steht am Anfang seine Hinwendung zu Gott im Wissen um sein Gerechtigtsein. Daraus ergibt sich ein verändertes Verhältnis zur Welt, dessen Kern eine Existenzweise der Spannung zwischen altem und neuem Äon meint.<sup>588</sup> Thielicke rechnet mit einem egoistischen Menschen, der seine eigenen Zwecke grundsätzlich vor die gemeinschaftlichen stellt. An der Idee „partieller Gerechtigkeiten“ zeigt sich die Skepsis Thielickes gegenüber einem Ansinnen, gerechte Ordnungen als eine Verabsolutierung von Gerechtigkeit einrichten zu wollen.<sup>589</sup> Die Möglichkeiten des ethisch Realisierbaren sind durch unterschiedlichste Interessen und daraus entstehende Konflikte stark eingeschränkt, so dass Kompromisse unumgänglich werden. Theologisch sind Kompromisse als Zeichen der gefallenen Welt zu verstehen und erhalten damit ihre eigene Dignität.<sup>590</sup> Das ganze Leben in der gefallenen Welt ist seinem Wesen nach ein Kompromiss, da es durch Grenzfälle und Konfliktsituationen geprägt ist. Thielicke deutet das Gesetz selbst als Gottes Kompromiss mit der Welt und liest darin die Aufforderung, Kompromisse in der Konfliktregelung einzusetzen. Insofern sollen Kompromisse nicht um ihrer selbst Willen geschlossen werden. Sie sind aber auch immer Mittel zur Abwendung eines moralischen Radikalismus.

---

<sup>585</sup> Vgl. Thielicke (1987) Ziff. 4329

<sup>586</sup> Vgl. Thielicke (1964) Ziff. 870

<sup>587</sup> Vgl. Thielicke (1964) Ziff. 1310

<sup>588</sup> a.a.O. Ziff. 1238

<sup>589</sup> a.a.O. Ziff. 1088, 1106

<sup>590</sup> Die Entfaltung der Theologie des Kompromisses in Thielicke (1986) 55-210. Vgl. auch Honecker (1990a) 234-243, zu Thielicke bes. 236-238. Eine kritische Analyse der Theologie des Kompromisses von Thielicke findet sich in Herrmann (2005) 235-359



### 4.1.3 Zum Ordnungsbegriff bei Thielicke

Indem in der theologischen Ethik Thieliokes die unvollkommene Natur des Menschen in Form seiner Grenzen der moralischen Leistungsfähigkeit bejaht ist – zwar stets in einer Spannung zum Anspruch Gottes steht, aber vom Menschen wiederum in der Annahme dieses Anspruchs beantwortet wird – resultiert eine Anschlussfähigkeit an individualethische Modelle. Diese Annahme wird unterstützt von Thieliokes skeptischem Blick auf die Möglichkeit von harmonisierenden Ordnungen in der Welt. Die Anschlussfähigkeit muss selbstverständlich vor dem Hintergrund beurteilt werden, dass individuelle Handlungen von Strukturen und Ordnungen beeinflusst sind und dass entsprechend solche Strukturen geschaffen werden müssen, die ethisch erwünschtes Handeln unterstützen. Aber grundsätzlich gilt, dass alle Arten persönlicher Beziehungen ethisch geregelt werden können, nicht aber die Eigengesetzlichkeit von Strukturen.

Im Blick auf die Bedeutung von Ordnungen ist für Thielicke die Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre in folgender Weise massgebend: (1) Das Regiment zur Rechten lässt sich für die Gestaltung der Wirklichkeit nicht unmittelbar zur Anwendung bringen. Wollte man dies versuchen, seien die Folgen kontraproduktiv und deshalb müsse die Eigengesetzlichkeit in den Strukturen der Welt berücksichtigt werden.<sup>591</sup> Seine unbedingte Forderung hat als Massstab für die gefallene Welt zu dienen und erlaubt dadurch eine permanente Infragestellung der Wirklichkeit und ihrer Normen. (2) In dieser Betrachtung werden individuelles Handeln und Strukturen zueinander in Beziehung gesetzt.<sup>592</sup> Der ethische Handlungsspielraum orientiert sich in der Folge einerseits vor diesem Hintergrund an dem von Gott Gebotenen und andererseits an der Eigengesetzlichkeit von relativem Rang der jeweiligen Subordnung. Gute, gerechte, angemessene Ordnungen heissen objektive.<sup>593</sup> Ihr Gegenteil sind die „Missordnungen“.<sup>594</sup> Objektive Ordnungen unterstützen den Menschen, seine Bestimmung zu erlangen und stabilisieren durch ihren präformativen Charakter seine Freiheit.<sup>595</sup> Denn die Entscheidungsspielräume entstehen positiv nur durch vorgegebene normative Orientierungen. Ohne objektive Ordnungen drohen Beliebigkeit, Destruktion und Gewalt – dennoch sind sie ambivalent als stabilisierende Strukturen in diesem Äon. Überdies stehen objektive Ordnungen vielfach in einem normativen Widerstreit.<sup>596</sup> Ordnungen im Sinne von Strukturen sind nicht wertneutral, sind

---

<sup>591</sup> Vgl. Thielicke (1987) Ziff. 3896

<sup>592</sup> Vgl. Thielicke (1986) Ziff. 1942

<sup>593</sup> Vgl. Thielicke (1987) Ziff. 3889

<sup>594</sup> a.a.O. Ziff. 2219

<sup>595</sup> a.a.O. Ziff. 1246

<sup>596</sup> Vgl. Thielicke (1964) Ziff. 1088, 1105, 1114

nicht per se sachlich indifferent.<sup>597</sup> Für die Idee einer Wirtschaftsordnung folgt, dass weder Theologie noch die Kirchen eine objektive Sollens-Gestalt vorgeben können.<sup>598</sup> Aus Gottes Gebot lässt sich ebenso keine spezifische Wirtschaftsordnung ableiten.<sup>599</sup> Thielicke lehnt ökonomische Modelle ab, die davon ausgehen, dass sich unter idealen Bedingungen eine bestimmte Ordnung von selbst ergibt. Zu solchen („metaphysischen“) Vorstellungen gehören bspw. die Stabilitätsannahme der Klassik oder die liberale Annahme eines Gleichgewichts durch freie Entfaltung der Marktkräfte.<sup>600</sup>

Doch entscheidend geht aus dem obigen Durchgang durch die Ethik Thielickes die Feststellung hervor, dass die Voraussetzung des ethischen Urteilens die Figur des Kompromisses ist. Diese Figur lässt sich nicht in Ordnungen institutionalisieren, sondern nur in Orientierungen finden, aus denen Handlungsmaximen gewonnen werden können. Damit ist das Spannungsverhältnis der doppelten Perspektive aufgenommen, nämlich die „Sachlichkeit“ der Welt<sup>601</sup> sowie gleichzeitig die von Gott gegebenen Bestimmung des Menschen<sup>602</sup>. Beides muss in den Entscheidungen angemessen berücksichtigt werden.<sup>603</sup> Sachgesetzmäßigkeiten haben allerdings eine Zielbestimmung: den Menschen zu dienen. Dazu besteht die theologische Aufgabe, eine Fahrerinne zu markieren, die lediglich als Mitte zwischen Untiefen definierbar ist.<sup>604</sup> Zwischen Moralisierung von aussen und Verabsolutierung liegt demnach der Handlungsbereich für die Ausgestaltung („Fahrerinne“) der Strukturen und Ordnungen.<sup>605</sup> Für die Wirtschaftsethik bedeutet das, dass eine grobe vorgegebene Richtung in konkreten Entscheidungssituationen hilfreich ist. Jeglicher Radikalismus widerspricht in letzter Konsequenz dem gottgewollten Zustand der Welt und führt ins Chaos.<sup>606</sup> Nur Kompromisse böten tragfähige Lösungen, würden das Schwärmerische und letztlich das Scheitern vermeiden. Christliche Moral verpflichtet darauf, Kompromisse zu suchen, das Unbedingte mit der Wirklichkeit und der Notwendigkeit in Beziehung zu bringen. Insofern handelt es sich beim Kompromiss nicht um eine Schwäche oder um die zweitbeste Lösung. Christliche Ethik sucht „de facto ein Kompromiss zwischen der göttlichen Forderung und dem, was die Gestalt dieser

---

<sup>597</sup> Vgl. Thielicke (1981) Ziff. 2161

<sup>598</sup> Vgl. Thielicke (1987) Ziff. 3883

<sup>599</sup> Vgl. Thielicke (1981) Ziff. 2196

<sup>600</sup> a.a.O. Ziff. 159 Daraus schliessen Grebing et al., Thielicke setzte sich für eine soziale Marktwirtschaft und eine aktive Ordnungspolitik ein. Grebing et al. (2005) 1056

<sup>601</sup> Vgl. Thielicke (1986) Ziff. 1322, 1354

<sup>602</sup> Vgl. Thielicke (1963) Ziff. 759 u.a.

<sup>603</sup> Vgl. Thielicke (1986) Ziff. 1322

<sup>604</sup> Thielicke (1981) 2200f.

<sup>605</sup> Thielicke (1987) Ziff. 3891; Vgl. Bentum (1962)

<sup>606</sup> Vgl. Thielicke (1986) Ziff. 170, 645

Welt, die Eigengesetzlichkeit ihrer Ordnungen und die vielfache Pflichtenkollision zulassen.“<sup>607</sup>

Lässt sich nun diese Figur mit einer Anschauung des Ethos in Verbindung bringen? Letztlich bleibt bei Thielicke unklar, welche moralischen Kompetenzen den Kompromiss ermöglichen. Die deutliche Ablehnung einer Ordnungskonzeption auferlegt den individuellen Akteuren das Aushandeln und Finden eines Kompromisses. Dies erfolgt im Lichte der christlichen Nächstenliebe. Eine Übertragung in die Kategorien des Wirtschaftens nimmt er nicht vor, als Gut oder Folge wirtschaftlichen Handelns kann sie nicht dargestellt werden. Positiv ausgedrückt besteht nur die Annahme, der Kompromiss ist die Folge dessen, was in dieser Welt machbar ist, wenn das christliche Ethos das Handeln leitet. Im folgenden Kapitel soll nun eine Annäherung an das Ethos unter Zuhilfenahme des handlungskritischen Ansatzes von Johannes Fischer gesucht werden.

#### ***4.2 Die Bedeutung des Ethos für die theologische Ethik***

Das christliche Ethos im sozialen Handlungszusammenhang zu berücksichtigen bedeutet, das theologisch-ethische Denken zu erweitern und auf jenen Aspekt zu fokussieren, der für die theologische Ethik konstitutiv ist. Johannes Fischer nennt drei Aufgabenbereiche der theologischen Ethik: (a) Das Eigenständige des christlichen Ethos hermeneutisch erschliessen; (b) aktuelle Herausforderungen an die Ethik beurteilen und „nach Möglichkeit“ konkretisieren; (c) Urteile in die interdisziplinäre Ethikdiskussion einbringen und Beiträge zur Institutionalisierung des christlichen Ethos leisten.<sup>608</sup> Das Proprium der theologischen Ethik sollte demnach nicht das Handeln und seine Begründung zum Ausgangspunkt machen. Die Kritik an Ethikmodellen betrifft deren Reduktion auf das Handeln. Die geistesgeschichtliche Herkunft der Verständigung über den Handlungsbegriff als Ausgangspunkt in der theologischen Ethik ist ausführlich in Fischer (1998) und Fischer (2002) beschrieben. In der Folge wird nicht die Begründung einer Handlung oder die Ursache eines Verhaltens, und auch nicht der christliche Glaube als Motiv des Handelns als Ausgangspunkt der theologischen Ethik bestimmt, sondern das Geltendmachen eines Ethos, welches „gerichtet“ macht und eine Daseinsbestimmung christlicher Existenz darstellt. Das Verständnis der christlichen Existenz stimmt mit der Deutung des Menschen als Geschöpf der Gottebenbildlichkeit im eschatologischen Horizont überein.<sup>609</sup> Die dreifache Aufgabe der theologischen Ethik lautet deshalb:

---

<sup>607</sup> Thielicke (1986) Ziff. 237

<sup>608</sup> Vgl. Fischer (2002) 45-49

<sup>609</sup> Vgl. a.a.O. 97-177

(a) *Im Sinne eines Anfangs und Überbaus liegt der Ausgangspunkt im Verstehen und in der Verständigung.* Fischer spricht von einer hermeneutischen Anstrengung im Hinblick auf die Fragen: Was ist das christliche Ethos, indem es die Lebenswirklichkeit symbolisiert u.a. in den Begriffen Geist, Sünde, Freiheit? Wie verhält sich das christliche Ethos mit anderen Aspekten des Sittlichen? Was charakterisiert den Handlungszusammenhang, in welchem das christliche Ethos zu vertreten ist? Für eine anwendungsorientierte Ethik müssen entsprechende Symbolisierungen und Kontexte kritisch reflektiert werden.

(b) *Entscheidung als Zielsetzung:* Aktuelle Fragen sollen aus der Sicht des christlichen Ethos beurteilt und einer Entscheidung zugeführt werden.<sup>610</sup> Dazu wird für eine sozialetische Grundlegung den Ort der Entscheidung benötigt. Der vom Ethos geleitete Mensch urteilt und begründet im verstehenden und erschliessenden Dialog sein Urteil. Reflektierend versucht er festzustellen, in welchem Verhältnis Ethos und Handeln stehen.

(c) *Artikulation und Aktualisierung:* Fischer nennt als die dritte Aufgabe dem Ethos Wirksamkeit verschaffen. Das christliche Ethos findet seinen Widerhall in gemeinsamen Topoi, die in die Debatte, an welcher auch ausserchristliches Argumentieren beteiligt ist, eingebracht und kulturell bzw. institutionell wirksam werden können. Zu beachten ist, dass der Anschluss an die allgemeine Vernunft nicht zum Preis naturrechtlicher Argumentation erlangt werden muss. Das Ethos im öffentlichen Diskurs verständlich zu machen gelingt nur, wenn der Geist der Liebe deutlich wird, in dessen Licht argumentiert wird.

Das Geltendmachen des Ethos in dieser dreifachen Weise kann auf den Anwendungsbereich der Wirtschaftsethik übertragen werden. Es ist vorstellbar, dass die im Geist der Liebe vorgebrachten Orientierungen in die institutionelle Verfasstheit und also in die gestaltete Organisationskultur eines Unternehmens Einzug finden. Entsprechende Argumente können ebenso im wirtschaftspolitischen Diskurs vorgebracht werden. Mit dem konkretisierten Ethos als Ausgangspunkt kann eine evangelische Wirtschaftsethik die ausschliessende Alternative Ordnungsethik versus individuelle Moral der ökonomischen Akteure vermeiden. Beide Perspektiven ergänzen einander, in beiden kann der Geist der Liebe zum Ausdruck kommen. Dies wird nicht ohne die Erfahrung des Aushaltens von Spannungsfeldern (nämlich der christlichen Existenz im eschatologischen Horizont) und nicht ohne die Bewegung des Vermittelns (nämlich des Relativen mit dem Absoluten) erfolgen können.

---

<sup>610</sup> Fischer (2002) 47

Vor dem Hintergrund der ökumenischen Debatte zur Wirtschaft, die zu einer theologischen Ethik der Wirtschaftsordnung verleitet, gewinnt das so gefasste Ethos kritisches Potenzial zur Analyse eines grundsätzlich unterschiedlichen theologischen Handlungsverständnisses.

(1) Im ökumenischen Konzept des christlich begründeten Handelns zielt der letzte Zweck des Handelns in theologischer Perspektive auf die Realisierung der gerechten Gemeinschaft mit Gott im weltzeitlichen Existenzraum. Die exegetische Bezugnahme dafür findet sich überwiegend in der alttestamentlichen prophetischen Kritik an den diesseitigen sozialen Zuständen. (2) Folgt man dem hermeneutischen Konzept der existential-eschatologischen Ansätze (Herms, Fischer, Rich u.a.) bleibt der letzte Zweck des Handelns im eschatologischen Horizont unverfügbar. Die exegetische Grundlage des Ethos findet sich stärker in der neutestamentlichen Paraklese.<sup>611</sup> In existential-eschatologischen Ansätzen findet sich ein differenziertes Verständnis von Handeln – nicht bloss was die Begründung im engeren Sinn betrifft. Die Dringlichkeit, mit der in „aktivistischen“ Konzepten zur Aktion, zur Schaffung von Gerechtigkeit hier und jetzt aufgerufen wird, fehlt in den „hermeneutischen“ Konzepten zugunsten einer theologischen Auffassung, dass der letzte Zweck des menschlichen Tuns im eschatologischen Horizont unverfügbar bleibt.

Was bedeutet die beschriebene Konturierung des Ethos – in der dreifachen Aufgabe der theologischen Ethik und in Abgrenzung zu einer stark handlungsbetonten Konzeptrichtung – für eine evangelisch-kirchliche Wirtschafts- und Unternehmensethik?

### **4.3 Das christliche Ethos in der theologischen Wirtschaftsethik**

Die Betonung auf das christliche Ethos erweitert zunächst den Blick dahingehend, den wirtschaftsethischen Ansatz nicht auf das Handeln zu reduzieren. Ein Begriff, der sich in diesem Zusammenhang anbietet, die Bedeutung von Handeln zu relativieren, ist Verhalten. Jemand verhält sich in einer bestimmten Weise, ohne dass er dafür – im Vergleich zu Handlungskonzepten – auf Motive und Gründe etc. zurückgreift. Lebensführung im Sinne eines Vollzugs im Verhalten enthält semantisch und empirisch mehr als eine Lebensgestaltung aus Motiven und Gründen. Von Ethos zu sprechen ist dann sinnvoll, wenn seine orientierende Wirkung diesem Verständnis von Lebensführung zuerkannt wird.

Theologisch leitet sich die Rede vom Ethos in meinem Verständnis aus dem christlichen Glauben in seiner umfassenden Ausrichtung auf das Leben ab. Der Begriff der *Ausrichtung* gibt an, dass es nicht primär um die (kognitivistischen) Kategorien von

---

<sup>611</sup> Damit ist selbstverständlich keine wertende Gegenüberstellung von prophetischer Kritik zu neutestamentlicher Paraklese verbunden. Vielmehr ist empirisch eine tendenziell unterschiedliche Verwendung biblischer Belegstellen für die jeweilige Begründung des Handlungsverständnisses festzustellen.

Normen und Werten geht, sondern um eine Bestimmung des Menschen, für welche die Indikativ-Adhortativ/Kohortativ-Semantik kennzeichnend ist. Die Paraklese meint, dass aus der Tatsache der Rechtfertigung keine imperativische Pflicht folgt, sondern dass die Tatsache der Rechtfertigung vielmehr zum Tun – besser: zum Lebensvollzug – aus freien Stücken befähigt.<sup>612</sup> Erinnern, anfeuern, ermutigen, versichern u.ä. gehört zur semantischen Bedeutung der Paraklese.<sup>613</sup> Dieses Ethos ist eine *personale* Konzeption des Lebens und somit Teil der Dynamik eines individuellen (christlichen) Lebens. Fischer beschreibt die zugrunde liegende Erfahrungsgrösse mit „Geist“ im Unterschied zu Gefühl und Wissen. Diese Erfahrungsgrösse und diese für ein Existenzverständnis zu konzeptualisieren, bleibt an einen Akteur und dessen Lebensvollzug gebunden. Die Gottebenbildlichkeit gewinnt ihre Dignität aus der Konkretion, wenn man das christliche Ethos individualisiert denkt.

In einem verbreiteten Verständnis von Wirtschaftsethik stellt Ethik in der Reflexion auf Moral die Grundlagen für das richtige Urteil und folgerichtiges Handeln bereit. Diese Grundlagen sind universal gedacht und gelten in gegebenen Situationen für alle Menschen, die bestimmte Ziele verfolgen oder sich bestimmten Prinzipien verpflichtet wissen. „Anders verhält es sich, wenn man Ethik nicht mit dem universalen Standpunkt der Moral identifiziert, sondern als Reflexion auf die sittliche Orientierung im Leben und Handeln begreift. Bei diesem Verständnis wird die Ethik von vorneherein keine für jedermann gültigen Antworten geben können. Aber sie kann ‚Lebensformen‘ beschreiben, die das Leben von Menschen oder Gruppen von Menschen bewusst oder unbewusst prägen, und sie kann solchermassen dazu beitragen, dass Menschen sich reflektiert zu diesen ins Verhältnis setzen können, sei es in bewusster *Aneignung* oder auch in bewusster *Abgrenzung* [...]“<sup>614</sup> Die Begründung im Hinblick auf ein Handeln zeigt, dass letztlich die Frage nach dem Warum nur sinnvoll in der Verständigung mit einem Handelnden über dasjenige beantwortet werden kann, was ihn dazu bewogen hat, so und nicht anders gehandelt zu haben. Der Grund tritt im Gespräch hervor, zum Zeitpunkt der Handlung war er dem Handelnden als reflektierte Entscheidungsgrundlage wenig zugänglich.<sup>615</sup> In der Wirtschaft scheint das Verfolgen des reinen Selbstinteresses als Handlungsbegründung weite Anerkennung zu geniessen. Will ein Akteur andere Gründe für sein Handeln als jene in Gel-

---

<sup>612</sup> Vgl. Schnelle (2003) 629-644 exegetisch zur paulinischen Ethik: „*Die Liebe ist die Norm der paulinischen Sinngestaltung.*“ In der paulinischen Paraklese geht es „nicht um die ‚Ableitung‘ eines Imperativs aus dem Indikativ, sondern um die selbstverständliche Einheit von Glauben und Handeln in der Kraft des Geistes.“ 644

<sup>613</sup> Vgl. Stuhlmacher (2005) 370-390; Gerber (2005) insb. 328-331

<sup>614</sup> Fischer et al. (2008) 242, Theologische Ethik begriffen als Reflexion auf sittliche Orientierung vermeidet das Begründungsproblem, das aus der ungenauen Unterscheidung zwischen offenbarungstheologischen und allgemeinvernünftigen Begründungen entsteht und in dem theologische Ethik „desorientierend gewirkt“ hat. Vgl. Fischer (2002) 64

<sup>615</sup> Vgl. a.a.O. 244f.

tung bringen, die dem Selbstinteresse entsprechen, ist er demzufolge auf einen Dialog angewiesen, im Rahmen dessen er alternative Begründungen seines Handelns äussern könnte. Daraus schliesse ich, seine intuitive Gerichtetheit und mithin seine Haltung zum (ökonomisch legitimierten) Motiv des reinen Selbstinteresses könnte kritisch reflektiert werden. Ganz allgemein gerät m.E. mit diesem Perspektivenwechsel weniger das Handeln in den Blick, welches in Dilemmasituationen einen Begründungsnotstand erkennen lassen kann, sondern das Verhalten des Akteurs, der ein persönliches Dilemma erfahren kann, wenn er einen Unterschied erkennt zwischen seinen Grundüberzeugungen der Lebensführung und den von ihm anerkannten Begründungen ökonomischen Handelns. Hier hat das christliche Ethos eine heuristische Funktion und unterscheidet sich kategorial von Gründen oder Motiven des Handelns. Insofern ist die Fokussierung auf die Lebensführung statt auf das Handeln im wirtschaftlichen Zusammenhang sinnvoll möglich. Sie beeinflusst die Wahrnehmung und die Beschreibung von Lebensführung in Dilemma-Situationen und leistet für Handlungsoptionen bei unvollständigen Informationen eine wichtige Orientierung.

In Anlehnung an die Beschreibung des christlichen Ethos bei Fischer, kann dessen Bedeutung für eine angewandte theologische Wirtschaftsethik darum folgendermassen umrissen werden: Das christliche Ethos kann im Sinne einer zu entdeckenden Disposition zur Wahrnehmung von spezifisch wirtschaftsethischer Verantwortung führen. Diese Verantwortung schliesst ein, das dem christlichen Ethos Innewohnende zu verdeutlichen und ihm zu grösstmöglicher Anerkennung zu verhelfen. Die dabei vorgebrachten Erwägungen könnte in einer säkularen Debatte eine Rolle spielen, wenngleich Differenzen nicht immer ausgeräumt werden können.<sup>616</sup> Das Ethos kann insbesondere wegen seiner Unmittelbarkeit für den Handelnden weder Motiv noch Begründung sein – zumal nicht im Sinne eines Universalisierungsanspruchs. Das macht es schwierig, den besonderen Status des Ethos in der Ethikdebatte zu behaupten. Zwar ist das christliche Ethos individuell wirksam zu denken. Es kann für andere vorbildlich, animierend wirken und sogar sinnstiftend in der Lösung von Dilemma-Situationen sein. Ich sehe die Chancen einer Debatte über das Ethos hauptsächlich in der heuristischen Optik, von der die Grundlegung einer theologischen Wirtschaftsethik fern von Konzepten der Ordnungsgestaltung und von der Begründung von Handeln gewinnen könnte.

---

<sup>616</sup> Grotefeld (2006) 158-171 untersucht, inwieweit sich in Bezug auf das Geltendmachen des christlichen Ethos in einer wirtschaftsordnungs-politischen Deliberation eine Selbstbeschränkung aufdrängt.

Mein Vorschlag einer heuristischen Optik ist zum ersten danach charakterisiert, wie in den Grundsätzen der theologischen Wirtschaftsethik die Normativität beteiligter Disziplinen konzeptuell aufgenommen ist. Aus der hier dargestellten Diskussion der ökumenischen wirtschaftsethischen Debatte wurde klar, dass für eine theologische Wirtschaftsethik die Art, wie in der theoretischen Rahmung die normativen Annahmen insbesondere der Sozialwissenschaften und der Wirtschaft behandelt sind, die Gefahr einer Aporie liegt. In der Perspektive der Interaktion und der Korrelation bei Herms bzw. Gerlach können die Konturen einer theologischen Wirtschaftsethik zwar besser gezeichnet werden. Für die theologische Ethik ist, wie mit Fischer gezeigt werden kann, die einseitige Fokussierung auf das Handeln jedoch problematisch. Gerade die erforderlichen Unterscheidungen zwischen dem sachlich Angemessenen und den Sachzwängen in der Wirtschaft basiert auf einer subjektiven Urteilskompetenz, die nicht bloss als (vernünftiges) Handeln, sondern auch als intuitives Verhalten verstanden werden müsste. Mein Vorschlag einer heuristischen Optik ist deshalb zum zweiten danach charakterisiert, wie in der Blickrichtung einer angewandten theologischen Wirtschaftsethik das christliche Ethos Bedeutung erlangen kann. So kann das christliche Ethos im ökonomischen Handlungszusammenhang ein Thema der kritischen Reflexion von christlichen Existenzverständnissen ökonomischer Akteure und von der Ausrichtung ihres Handelns sein. Das Ethos wird daran wahrnehmbar, inwieweit es in gängigen ökonomischen Dilemmata orientierend aufscheint.

#### ***4.4 Konturen einer theologischen Wirtschaftsethik, die auf das christliche Ethos reflektiert: Die Wirtschaftsethik Arthur Richs***

Arthur Rich hat bei der Erörterung der wirtschaftsethischen Fragestellungen im ersten Band bereits hervorgehoben, dass drei ungelöste Hauptprobleme der Ethik vorausgesetzt sind: Zunächst das Verhältnis von absoluten und relativen ethischen Ansprüchen, dann die (intersubjektive) Begründbarkeit von Normen und schliesslich die Leistbarkeitsgrenze der Ethik, die an die Existenzbedingungen des Menschen geknüpft ist.<sup>617</sup> Treibende Kräfte, trotz der unaufhebbaren Diskrepanz zwischen dem Relativen und dem Absoluten und der daraus folgenden „Wirklichkeit des Menschen in der ganzen Komplexität seiner Existenz“<sup>618</sup> Normatives für die Gestaltung dieser relativen Lebenswelt in Geltung zu bringen, sind die Erfahrungen der Beziehungen und ein theologisches Existenzverständnis, das Einfluss auf ein Ethos hat: „Wohl ist menschliches Dasein unaufgebbbar geforderte und darin ethische Existenz, in der das Gute geschehen soll. Allein, das Tun des Guten kommt nicht schon aus

---

<sup>617</sup> Vgl. Rich (1991) 38ff.

<sup>618</sup> a.a.O. 41, orig. kursiv



dem Anspruch des Sollens selbst, nicht aus dem Normativen, das nur fordern kann, sondern aus einem Sein, das mehr ist als Moral, das fordert, indem es schenkt, das selbst im Scheitern noch aufrichtet und Mut zum Neuanfangen gibt.“<sup>619</sup> Im Blick auf die wirtschaftsethische Herausforderung bei Rich bedeutet das, dass Wirtschaftsakteure realistisch und effizient handeln, wenn sie sich an der Verbesserung von Ordnungsstrukturen beteiligen, die den Ansprüchen des Menschengerechten unter Berücksichtigung des Sachgemässen optimal genüge tun; wenn die Wirtschaftsakteure die immanente Kultivierung von Sachzwängen in den Ordnungsstrukturen von den Sachnotwendigkeiten unterscheiden; und wenn die Wirtschaftsakteure innerhalb der verbesserten Strukturen ihre interpersonale Verantwortung wahrnehmen.

Es ist aufgrund der ökumenischen Debatte zur Wirtschaftsethik anzunehmen, dass Urteile über das Sachgemässe und das Menschengerechte unterschiedlich ausfallen. Bei Rich bringt erst die Maximenfindung zu Tage, auf welche Weise das Sachgemässe und das Menschengerechte entscheidend auftaucht. Notwendig scheint mir eine apriorische Grundhaltung, die die erforderlichen Distinktion ermöglicht: Sachzwänge erkennen und sie nicht als Sachnotwendigkeiten akzeptieren, Sachgemässes permanent der kritischen Überprüfung des Menschengerechten aussetzen und umgekehrt. Die Grundhaltung, welche dazu führt, in einer Sache das ihr Gemässe zu erkennen und zu fördern, ist eine, welche immer schon die Vermittlung zum Menschengerechten wahrnehmen will. Allerdings kommt die Wahrnehmung in den Kategorien Sachgemässes – Menschengerechtes nicht ohne (hermeneutischen) Sachverstand sowohl der Ökonomik wie der Ethik aus. Insofern ist diese Vermittlung als eine verstehende und suchende Tätigkeit eine Voraussetzung für das Verstehen des Wirtschaftens als eine Vermittlung des Sachgemässen und des Menschengerechten. Die individualethische Voraussetzung ist das Ethos, in dessen Licht es sinnvoll ist, die Eigengesetzlichkeit der Sache so zu erkennen, dass sie sich am Menschengerechten orientieren kann und umgekehrt. Dieses Ethos wird nicht bloss in der kognitiven, gewissermassen theoretischen Vermittlung wirksam, sondern auch in der eigenen Handlungsweise innerhalb des ökonomischen Handlungszusammenhangs. Folglich geht es um die Frage, wie kann dieses Ethos ins Spiel gebracht werden, in dessen Licht der wirtschaftliche Handlungszusammenhang als eine Vermittlung von Sachgemäsem und Menschengerechtem erscheint. Dies geht über die Frage der Modellierung hinaus, mit welcher das Verhältnis von Ethik und Ökonomik charakterisiert werden kann.

Im Folgenden sollen die Konturen des unmittelbar leitenden und orientierenden christlichen Ethos umrissen werden. Daraus wird die Aufgabe der angewandten

---

<sup>619</sup> a.a.O. 40

theologischen Wirtschaftsethik sichtbar, dieses Ethos dem sachorientierten und ausschliesslich ökonomisch begründeten Handeln gegenüberzustellen.

Um den oben erwähnten Anschluss an die Wirtschaftsethik von Arthur Rich zu diskutieren und um die Frage nach einer Positionierung des Ethos zu behandeln, stelle ich zunächst die wichtigsten Aspekte von Richs Wirtschaftsethik dar. Ich orientiere mich dabei an seiner eigenen Darstellung, wie er sie im Epilog in fünf Hauptpunkten zusammenfasst.<sup>620</sup>

(1) Die systematische Voraussetzung bei Rich ist die Unterscheidung zwischen Sachnotwendigkeiten bzw. Sachgesetzmässigkeiten und Sachzwängen in der Wirtschaft. Sachnotwendigkeiten können ähnlich wie unabänderliche Naturgesetze begriffen werden. Sachzwänge hingegen sind in den Struktureigenschaften der Wirtschaftsordnungen enthalten. Sie resultieren aus dem Handeln der Wirtschaftenden und sind grundsätzlich beeinflussbar mittels Regulierungen. Für die Wirtschaftsakteure ergeben sich aus dieser Voraussetzung zwei ethische Verantwortungsbereiche, zwei Aspekte eines Ganzen.<sup>621</sup> Der eine Bereich betrifft die interpersonale Verantwortung innerhalb der geschichtlich gegebenen Ordnungsstrukturen. Der andere Bereich verantwortet die sozialen Auswirkungen dieser Ordnungsstrukturen. Beides miteinander zu vermitteln geschieht nur in einer bestimmten Verschränkung: Wirtschaftsakteure sollen gesellschaftlich relevante Strukturen schaffen wollen, welche die Wahrnehmung der interpersonalen Verantwortung begünstigen und sie sollen die (geschaffenen) Freiräume auch dazu nutzen. Für diese Verschränkung zweier Verantwortungsaspekte schliesst Rich eine alternative Sichtweise explizit aus. Eine wirtschaftsethische Fokussierung auf eine Rahmenordnung ist folglich ebenfalls ausgeschlossen. Die Klammer dieser Verschränkung definiert die Aufgabe, Strukturen gestalten und deren Freiräume nutzen zu wollen.

(2) Strukturen sind nicht wertneutral zu verstehen. Insofern sie den Ansprüchen des Menschengerechten widersprechen – in der Wirtschaft die Absolutsetzung des Selbstinteresses – sind sie böse. Theologisch gesehen verbindet sich damit eine personale Schuld, weil wir in strukturell Böses verstrickt sind.

(3) Diese Verstrickung hat zu zwei Grundhaltungen geführt. Die eine bezeichnet Rich mit „resignativer Adaption“<sup>622</sup>, in deren Folge das strukturell Böse als sachlich notwendig erklärt und damit der Verantwortung entzogen wird. Dieser Grundeinstellung entgegengesetzt ist die utopische Verweigerung, in deren Folge „die strikte Ne-

---

<sup>620</sup> Vgl. Rich (1992) 369-375

<sup>621</sup> Vgl. a.a.O. 370

<sup>622</sup> a.a.O. 372

gation aller geschichtlich bestehenden oder noch entstehenden Ordnungsverhältnisse“ stehe.

(4) Der dritte Weg führt ausserhalb dieser beiden Grundhaltungen entlang. Die Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe, die Erwartung des Reiches Gottes ist keine Hoffnung auf Utopie, sondern eine im Hier und Jetzt tätige Erwartung. Zwar kann Gottes kommende Wirklichkeit nicht „gemacht“ werden, dennoch steht man in der Pflicht, das Machbare jenseits von Opportunismus und Verweigerung im Vorausblick auf das Absolute zu tun.

(5) Daraus folgt die wirtschaftsethische Aufgabe, eine realitätsbewusste Ordnung der Wirtschaft herzustellen, in der die ökonomischen Sachnotwendigkeiten respektiert und von Sachzwängen unterschieden sind. Aus diesen untrennbar verbundenen Prämissen folgt das zentrale Vermittlungsproblem zwischen Sachgemäsem und Menschengerechtem. Ein Problem ist diese Vermittlung insofern, als dass sie unvollkommen bleiben wird, das Relative in Richtung des Absoluten optimieren kann, aber Letzteres nicht erreicht. Das Ergebnis der Vermittlung kann – im Unterschied bei Thielicke – kein Kompromiss sein, weil die Ansprüche des Sachgemässen und jene des Menschengerechten bestehen bleiben, nicht harmonisiert werden können und die Wirtschaftsakteure bleibend die Spannung der relativen Unvereinbarkeit aushalten müssen. Vermittlungsversuche müssen in sich ständig wandelnden Verhältnissen anhand von Maximen stets neu gewagt werden. Es kann keine Maxime gewissermassen im Voraus formuliert werden. Und weil je nach Änderung von Erkenntnissen auch Kriterien neuformuliert werden müssen, muss in diesem Konzept die Frage nach der dem Urteil vorausliegenden Grundhaltung behandelt werden.

Arthur Richs Wirtschaftsethik in zwei Bänden<sup>623</sup> habe in der Fachwelt Einigkeit in der Einschätzung gefunden, dass das Werk wegweisend sei für die disziplinäre Konstituierung der theologischen Wirtschaftsethik und nicht übergangen werden dürfe.<sup>624</sup> Anerkannt wird insbesondere der Umstand, dass die Verbindung des Menschengerechten und des Sachgemässen sowohl sozialem Anliegen als auch wirtschaftswissenschaftlichen Ansprüchen gerecht werde. Edel bemerkt zu diesem Umstand, dass trotz der guten Aufnahme in der Fachwelt noch kaum ergründet worden sei, worin die Leistung Richs für die wirtschaftsethische interdisziplinäre Diskussion liege.<sup>625</sup> Nach meiner Einschätzung bildet Richs Gesamtkonzept einer evangelischen Wirtschaftsethik den bisherigen Höhepunkt in den einschlägigen Entwürfen insbesondere deshalb, weil er ein christliches Wirklichkeitsverständnis

---

<sup>623</sup> Rich (1991), (1992)

<sup>624</sup> Vgl. Edel (1998) 23. Vgl. die ausführliche Zusammenstellung und kurze Besprechung der Rezensionen und Zitierungen 22-26; Vgl. auch Jähnichen (2008) 88-98

<sup>625</sup> Die ausführlichste Monographie zu Richs Wirtschaftsethik schrieb Edel (1998) 26

mit den elementaren Sachfragen der Ökonomie vermittelt. Obwohl Rich einige Anschlussmöglichkeiten und explizite Desiderate für eine Fortsetzung nennt, haben die Beiträge evangelischer Wirtschaftsethik seither auf allgemeine ethische Vernunftkriterien zurückgegriffen.<sup>626</sup> Bei Rich hingegen „gewinnt die theologische Ethik ihre Orientierung vom christlichen Ethos her“; die Quelle der sittlichen Orientierung ist die Ausrichtung in den Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe.<sup>627</sup> Die Liebe bildet kein Prinzip, das zur Begründung von Werten dient, „sondern vielmehr ist sie selbst es, die urteilt und beurteilt.“<sup>628</sup> Die Wirtschaftsethik von Arthur Rich nimmt die Ausrichtung der existential-eschatologischen Existenz auf und leitet zunächst an, in Bezug auf diesen Existenzbegriff das Wirtschaften zu verstehen.

#### 4.4.1 Die zentralen Inhalte

Der Ausgangspunkt der (theologischen) Ethik im ersten Hauptteil bildet weder ein normativer Inhalt noch die Prämissen von Glauben, Hoffnung, Liebe, sondern die Erkenntnis, dass sich die Frage nach dem konkret Guten immer zweidimensional stellt.<sup>629</sup> Einerseits richte sich die Grundfrage auf Gewohnheiten und Gesetzlichkeit und andererseits auf das unbedingte Gute. Die Zweidimensionalität ergebe sich aus der (lebensweltlichen) Notwendigkeit, „die Kritik des Relativen vor dem Anspruch des Absoluten“ vorzunehmen und umgekehrt „gerade im wahren Umgang mit dem Absoluten das Recht des Relativen festzuhalten, ohne die Differenz zwischen ihm und dem Absoluten zu bagatellisieren oder gar zu verschweigen.“<sup>630</sup> Diese vermittelnde Grundfigur habe bereits Zwingli theologisch reflektiert. Rich erkennt in ihr das Paradigma der Vermittlung von Relativem und Absolutem – bei Zwingli hinsichtlich der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit.<sup>631</sup> Das Relative in Form der menschlichen Gerechtigkeit muss in einer durch menschliches Wirken vorhandenen und stets unzulänglichen gesellschaftlichen Ordnung durchgesetzt werden können, weil dies dem Auftrag Gottes an die Menschen entspricht. Ohne diese Anstrengungen drohe nämlich der totale Verlust jeglicher Ordnung. Insofern erfülle die unzulängliche Gerechtigkeit der Menschen eine Ersatzfunktion für Gottes Gerechtigkeit. Bestehende Ordnungen dürften nie als solche toleriert werden, weil sie ein unzulänglicher zwar, aber immerhin ein Ersatz göttlicher Gerechtigkeit sind, sondern sie seien stets an den Ansprüchen des Absoluten zu messen und entsprechend zu ver-

<sup>626</sup> Vgl. Fischer (1998) 167-169; Fischer (2002) 63f.

<sup>627</sup> Fischer (2002) 64

<sup>628</sup> ebd.

<sup>629</sup> Rich (1991) 18. Die Unterscheidung der bestehenden Gewohnheiten und Sitten von dem absolut Gesollten sieht Rich bereits am kulturgeschichtlichen Anfang der Ethik und spricht von einer Krisis aus Ethik, die den wachen Menschen unausweichlich ergreift, sobald er sich der Unbedingtheit der ethischen Anforderungen gewahr wird. A.a.O. 16

<sup>630</sup> a.a.O. 18

<sup>631</sup> Vgl. a.a.O. 229-231 und 242

ändern. Auf diese Weise habe Zwingli etliche Verbesserungen in den gesellschaftlichen Umständen seiner Zeit erreichen können.<sup>632</sup> Rich nimmt diese gegenseitige Bezugnahme von Relativem und Absolutem zum Modell für die sozialetische Urteilsbildung. Diese Urteilsbildung steht in der unüberbrückbaren Spanne zwischen göttlicher Gerechtigkeit (bei Zwingli identisch mit der göttlichen Liebe) und der menschlichen Gerechtigkeit. Die Forderung, menschliche Gerechtigkeit „in Übereinstimmung zu dem, was auch die göttliche Gerechtigkeit will“<sup>633</sup> zu üben, ist theologisch begründbar mit dem evangelischen Verständnis der Rechtfertigung aus Gnade, welche erst die Freiheit ermöglicht, die zur Gestaltung der Welt nach dem ethisch Vorzüglichen befähigt. Rich bestimmt diese Zweidimensionalität als eine hermeneutische Grundfigur: Ausgangspunkt der sozialetischen Urteils- und Entscheidungsfindung sind Gewissheiten, die in nicht anderweitig verifizierbarer oder falsifizierbarer Weise Ausdruck von Erfahrungen sind.<sup>634</sup> Herms spricht in diesem Zusammenhang vom „Verständnis der Grundverfassung der menschlichen Lebenswirklichkeit und der in ihr gründenden Bestimmung des Menschen.“<sup>635</sup> Bei Rich gehört zu dieser Grundverfassung eine „heimliche Unruhe, die einen gerade dann befallen wird, wenn man sich verantwortlich der Frage nach dem wirklich Guten und Gerechten stellt“, eine Unruhe, die keine andere Wahl zulässt, als stetig „über ‚Moral‘, ‚Recht‘ und ‚Gesetz‘ hinaus nach dem wahrhaft Guten und Gerechten zu fragen, ohne sich leichtfertig und frivol über das Gute in Moral, Recht und Gesetz hinwegzusetzen, worauf das Ethos der Ethik immer auch verweist.“<sup>636</sup> Damit verbunden ist eine grundsätzliche Absage an alle (auch theologischen) Typen von Prinzipienethiken, die in ihrer ethischen Gesetzmäßigkeit Forderungen artikulieren, welche die Komplexität der Wirklichkeit kaum gerecht erfassen und in Aporien führen.<sup>637</sup> Rich schliesst aus der Beurteilung der Hauptgestalten der Ethik, dass der richtige Weg zwischen Rigorismus und Relativismus der Unterscheidung zweier Arten von Grundnormen entlang führt, nämlich jeweils solchen aus den Bereichen des Unbedingten und des Bedingten.<sup>638</sup> Diese Unterscheidung bedeute allerdings nicht eine Trennung, vielmehr ist Rich an einer Vermittlung gelegen.

---

<sup>632</sup> Vgl. Hammann (2003) 215-240

<sup>633</sup> Rich (1991) 230

<sup>634</sup> Vgl. a.a.O. 102

<sup>635</sup> Herms (1991c) 48. Dieses Wirklichkeitsverständnis ist selbst keine Begründung ethischen Handelns, aber es bedeutet die nicht hintergehbare Voraussetzung ethischer Vorzuglichkeitsurteile und markiert gleichzeitig im Wissen um die Differenz zum Absoluten die unüberbietbare Wahrheitsgewissheit der christlichen Position. Vgl. a.a.O. 49

<sup>636</sup> Rich (1991) 18f.

<sup>637</sup> Vgl. a.a.O. 28f.

<sup>638</sup> Vgl. a.a.O. 38. In einem Verweis auf Höffe (Anm. 27) schliesst sich Rich der Einschätzung an, dass ein ethisches Urteil in einer Praxissituation immer aus dem vermittelnden Zusammenspiel eines empirischen mit einem normativen Element entsteht.

Konsequent fortgesetzt wird dieser Gedanke dort, wo drei Beziehungsstrukturen des Menschen, nämlich die individuelle Beziehung des Ich zum Selbst, die personale zum Du bzw. Ihr und die ökologische zur Umwelt unterschieden werden in einen Beziehungscharakter der Unmittelbarkeit und in einen der durch eine Institutionalisierung vorzunehmenden Mittelbarkeit. Diese Vielfalt der Beziehungsformen verlange nach jeweils entsprechender Verantwortung in der gesellschaftlichen Ausgestaltung dieser Beziehungen. Die explizite Hervorhebung der Beziehungsstruktur der/des Menschen zu sich einzeln und kollektiv sowie zur Umwelt mit den ihr eigenen Konsequenzen auf Verantwortung und Institutionalisierung scheint mir bemerkenswert, weil die Existenz in Beziehungen an das christliche Ethos der Liebe erinnert. Überdies ist davon auszugehen, dass Rich in den 1970er Jahren stark angesprochen worden ist vom aufkommenden ökologischen Bewusstsein. Die Umwelt als „Partner“ mit eigenen Rechten zu bezeichnen setzt ein elaboriertes Verstehen der Zusammenhänge von Natur, Umwelt und Schöpfung voraus.<sup>639</sup> Sozialethik wird dadurch konstituiert, dass diese Beziehungen „in einem universalen Sinne nach der strukturellen Ordnung des institutionell vermittelten Daseins“ fragen und nach Ausgestaltung in der Orientierung des Ethos verlangen. Letztlich sei so begriffen, alle Ethik Sozialethik und Wirtschaftsethik davon lediglich der wichtigste und schwierigste Spezialfall.<sup>640</sup>

An dieser Stelle ist auf eine grundsätzliche Schwierigkeit hinzuweisen. Sozialethik habe es „mit der Frage nach Möglichkeit und Bedingungen einer menschengerechten oder, wenn man lieber will, humanen Ordnung der Gesellschaft zu tun.“<sup>641</sup> Diese allgemeine Aussage enthält einen deskriptiven und einen präskriptiven Aspekt. Dabei macht Rich geltend, dass die Seinsaussagen auf typusbezogene Bedingungen verschieden denkbarer Ordnungen in einer grossen Vielfalt bezogen sind, dass Sollen aber vornehmlich menschengerecht meint. Rich will eine einseitig normative Ethik vermeiden, indem er die Sozialethik dergestalt definiert, dass in ihr „immer ein Sein auf ein Sollen und ein Sollen auf ein Sein ausgerichtet wird.“<sup>642</sup> Das Sein, bspw. in Form sachlicher Notwendigkeiten, wird so zur Kenntnis genommen und qualifiziert, dass die Logik der Sache erkannt und in der Urteilsfindung berücksichtigt wird. Die Sollensaussage „menschengerecht“ dagegen drückt subjektive Werterfahrungen und Wertentscheidungen aus. Die Werterfahrung des Menschengerechten bestimmt Rich aus den drei Daseinsbestimmungen in christlicher Perspektive, nämlich der Humani-

---

<sup>639</sup> Vgl. a.a.O. 62, Anm. 29 unterstützt die Vermutung, dass der erste Bericht des Club of Rome einen grossen Einfluss ausübte. Vgl. Meadows; Meadows; Zahn; Milling (1972)

<sup>640</sup> Vgl. a.a.O. 65-67

<sup>641</sup> Rich (1990) 206

<sup>642</sup> a.a.O. 207

tät aus Glauben an das Kommen des Reiches Gottes; aus der Hoffnung wider alle Hoffnung (Röm 4,18); aus der Liebe, in der wir getragen sind. „Und erst aus solcher Erfahrung heraus kommt der Aufschwung der Liebe in das eigene Herz, der unbedingten Liebe, die nicht aufgibt [...]“<sup>643</sup> Die christliche Existenz konkretisiert sich in der Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe und diese Humanität ist „bestimmt durch verifizierbare, normgebende Grundkriterien.“<sup>644</sup> Damit bleibt als ein Grundproblem im Konzept von Rich die Frage ungeklärt, ob diese Humanität selbst Normen enthält und also ob die Liebe, aus der die Humanität hervorgeht, ein vor- oder übergeordnetes Kriterium darstellt. Die daraus entstehende Schwierigkeit ist die, dass die Unterscheidung von Liebe als Kriterium oder als richtende Instanz selbst bei Rich nicht recht deutlich wird. Wenn Rich sagt, Liebe sei zu verstehen als „Daseinsweise im Reiche Gottes“ (in Anlehnung an Phil 4,8), so scheint doch die Auffassung vorzuherrschen, dass der Gedanke eines ethosorientierten Lebens dominiert. Andererseits schreibt er an derselben Stelle, „dass es keine spezifischen christlichen Humanwerte gibt. Spezifisch christlich aber ist [...] der Umgang mit ihnen.“<sup>645</sup> Einen Umgang mit etwas zu pflegen, scheint mir nicht nur sprachlich in Richtung Tugend zu gehen. Rich selber spricht aber weder von Ethos noch von Tugend. Diese Spannung, die sich durch Richs Werk zieht und sichtbar wird, wenn man einen Anschluss an seine Wirtschaftsethik unter besonderer Berücksichtigung des Ethos sucht, kann nicht vollständig aufgelöst werden. Vor diesem Hintergrund bleibt ein Oszillieren zwischen der Bedeutung des Präskriptiven in den Kriterien entsprechend der Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe und der Bedeutung des Ethos, das auf die Liebe selbst als urteilende Instanz hinweist. Das wird immer wieder deutlich, bspw. an jener Stelle, an der Rich die Bedeutung der Kriterien negativ dahingehend bestimmt, es verbiete sich, das „Menschengerechte in den gesellschaftlichen Realitäten einfach aus den [...] Kriterien deduktiv“ abzuleiten.<sup>646</sup> Erst indem sie auf die gesellschaftliche Realität bezogen werden, lassen sich Handlungsanweisungen gewinnen, die Rich Maximen nennt. In der Erörterung, wie das geschehen soll, verweist er auf Phil 1,9ff. Für Rich scheint festzustehen, dass die Liebe urteilt, worauf erst der spezifische Umgang in christlicher Existenz mit dem Gebotenen folgen kann. Seine Unterscheidung zwischen den Kriterien, die einen unbedingten präskriptiven Anspruch ausdrücken und den Maximen, die sich mit ihrem „Doppelcharakter“ ebenso im sachlich-deskriptiven bewähren müssen, macht das nochmals auf operationaler Ebene deutlich. Stark komprimiert lässt sich behaupten, in den Kriterien urteilt die Liebe, in den Maximen kommt die Tugend zum Zug, die dem Ethos eine Wirksamkeit unter realen

---

<sup>643</sup> Vgl. a.a.O. 211

<sup>644</sup> ebd.

<sup>645</sup> Vgl. a.a.O. 215

<sup>646</sup> Vgl. a.a.O. 219

Gegebenheiten verleiht. Das eine oder das andere allein wird der wirtschaftsethischen Grundkonzeption von Rich nicht gerecht.

Im zweiten Hauptteil seiner Wirtschaftsethik folgen prinzipielle Überlegungen zur Normativität. Sie beginnen mit Überlegungen, weshalb die Sozialethik auf die Erkenntnisse der Sozialwissenschaften angewiesen ist. Ihr Konnex sei zwar der Sachbezug, dem grösste Aufmerksamkeit zu schenken ist, der aber nicht als alleiniges Prinzip der Sozialethik ausreicht. Das Problem, das mit der Berücksichtigung des Sachbezugs eingehandelt wird, betreffe die seit Max Weber beschäftigende Frage, wie die Sozialwissenschaften ihren Gegenstand so bearbeiten können, ohne dass die subjektiven Werthaltungen der Wissenschaftler selbst die Erkenntnisse beeinflussen. Sachgemässes und Werthaltungen dürfen nicht miteinander vermischt werden.<sup>647</sup> Empirische Wissenschaften können einerseits Werte nicht zweifelsfrei begründen und andererseits steht das Bemühen um Werturteilsfreiheit stets im Verdacht, dass Werte unaufgedeckt in wissenschaftliche Aussagen einfließen.<sup>648</sup> Rich schliesst aus, dass der wissenschaftliche Rationalitätsbegriff so ausgedehnt werden soll, damit er auch Werterfahrungen fassen kann, aber trotzdem enthalte der wissenschaftliche Rationalitätsbegriff stets auch Wertnormen. Besser sei es darum, Wertsysteme innerhalb der vermeintlichen Sachgesetzmässigkeiten kritisch aufzudecken und „den Blick für das tatsächlich Sachgemässe [zu] schärfen.“<sup>649</sup> So gibt es in der Wirtschaft wirkliche und vermeintliche Sachzwänge, die unterschieden sein wollen. Denn während die tatsächlichen oder naturgesetzlichen Sachzwänge in der Wirtschaft dem Menschengerechten nicht zu widersprechen brauchen, tun es oftmals die geschichtlich gewachsenen wirtschaftlichen Strukturen. Dies führt zu einem Kernsatz der Vermittlung von ethischer und ökonomischer Vernünftigkeit: „dass nicht wirklich menschengerecht sein könne, was nicht sachgemäss ist, und nicht wirklich sachgemäss, was dem Menschengerechten widerstreitet.“<sup>650</sup> Diese Aussage sei in doppelter Hinsicht kritisch an die Ökonomie gerichtet, nämlich zum einen an den verklärenden Utopismus einer unfehlbaren Wirtschaftsordnung und zum anderen an die Ausklammerung des Menschengerechten als Postulat gegenüber einer teilweise notwendig eigengesetzlichen Wirtschaftsordnung. Eine Klärung sucht Rich in einer Untersuchung des Normativen in den Sozialwissenschaften. Dabei führen sowohl der naturrechtliche wie der positive geschichtsphilosophische Weg genauso in eine Aporie wie der Falsifikationsprozess des kritischen Rationalismus. Rich

---

<sup>647</sup> Rich (1991) 73f.

<sup>648</sup> Vgl. ebd.

<sup>649</sup> Vgl. a.a.O. 75. Ähnlich Nell-Breuning (1990), der in einer Ausführung zum Naturrecht die Erkenntnis des Christen zum Kriterium erhebt, 213-221.

<sup>650</sup> a.a.O. 81



knüpft an der normativen Sozialwissenschaft Gerhard Weissers an:<sup>651</sup> Um das Normative in den Sozialwissenschaften in Geltung zu setzen, im besonderen das Menschengerechte in Form einer allgemein anerkannten Norm einzuführen, bleibt einzig das persönliche Bekenntnis zum Grundanliegen des Menschengerechten. Als ein solches Bekenntnis und nicht als rationale Normenbegründung, drängt die Norm des Menschengerechten auf Verbindlichkeit. Für die Praxis der Sozialethik stellt sich von da her die Aufgabe, solchermassen bezeugte und entwickelte Normen in eine Gestalt zu bringen, die anschlussfähig ist für die Argumente des Sachgemässen.

Rich nennt sieben Kriterien des Menschengerechten, die in der Dynamik der geschichtlichen Welt stehen und auf dem Grund der „Humanität als hoffende Liebe des Glaubens“ zur Geltung gebracht werden.<sup>652</sup> Es handelt sich bspw. um Geschöpflichkeit, Mitmenschlichkeit und Partizipation.<sup>653</sup> Das Kriterium der Geschöpflichkeit etwa erhält seine Relevanz aus dem christlichen Verständnis der ontologischen Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf. Diese Differenz ist aber nur sinnvoll im Zusammenhang mit einer personalen Korrespondenz: Der Mensch ist als Geschöpf ein in dieser Differenz „tätiges [...] freies und verantwortliches Subjekt“.<sup>654</sup> Die Funktion der sieben erweiterbaren Kriterien besteht darin, das Grundanliegen des Menschengerechten in operationalisierbarer Form zu artikulieren.<sup>655</sup> Methodisch sei Wert darauf zu legen, dass die Kriterien in wechselnden Kontexten veränderbar bleiben und „keinen dogmatischen Habitus annehmen.“<sup>656</sup> Aus den Kriterien sind Handlungsrichtlinien zu gewinnen, Rich nennt sie *Maximen*. In ihnen verbindet sich das präskriptive Element aus den Kriterien mit dem explikativen aus dem Sachgemässen. Da offensichtlich am Anfang einer schrittweisen Argumentation hin zu den praxisorientierenden Maximen bei Rich ein ausgewiesener Umgang mit der Normativität steht und diese sich auf Weisser bezieht, möchte ich näher darauf eingehen.

#### 4.4.2 Rich und die Normative Sozialwissenschaft Weissers

Drei Hauptfragen kennzeichnen Richs Grundlegung der Ethik: (a) Die Frage nach der Geltung von unbedingten Ansprüchen im Kontext relativer Sollensnormen; (b) die generelle Begründbarkeit von Normen angesichts der Alternative von subjektiver Beliebigkeit und Dezisionismus, sowie (c) die Frage nach dem Zusammenhang von Normenbegründung und Handlungsmotiven.<sup>657</sup> Im Durchgang durch mögliche Ant-

---

<sup>651</sup> s. Kap. 6.1

<sup>652</sup> Vgl. a.a.O. 172. Die Anzahl der Kriterien kann in unterschiedlichen geschichtlichen Situationen variieren.

<sup>653</sup> Die sieben Kriterien werden im Einzelnen besprochen in Kap. 4.4.5.1 der vorliegenden Arbeit.

<sup>654</sup> Vgl. Rich (1991) 176

<sup>655</sup> Vgl. a.a.O. 102

<sup>656</sup> ebd.

<sup>657</sup> Vgl. Rich (1991) 38-40

worten und den damit verbundenen Problemanzeigen, erklärt Rich den Ansatz der Normativen Sozialwissenschaft Gerhard Weissers als aussichtsreichste Konzeption, die impliziten Werturteile in den Sozialwissenschaften so zu thematisieren, damit diese überhaupt anschlussfähig für den ethischen Diskurs gemacht werden können. Wegen der präliminarischen Bedeutung dieses Ansatzes, will ich ihn etwas ausführlicher schildern und in der Verschränkung mit Richs Anliegen in den folgenden Kapiteln darstellen.

Weissers sozialwissenschaftlicher Ansatz entspringt dem Bedürfnis, praktische Wissenschaft im Dienst der Gestaltung des Sozialen zu sein. Und gerade in den Anwendungskontexten, so Weisser, tendiere eine sozialwissenschaftliche Urteilsbildung dazu, Wertprämissen ad hoc heranzuziehen oder aus dunkler innerer Quelle zu fassen und als wissenschaftlich auszugeben.<sup>658</sup> Weisser ist es ein Anliegen, jede Form dezisionistischer Normensetzung in den Prämissen der praktischen Sozialwissenschaften zu vermeiden und erkennt, dass hier eine gewaltige Aufgabe besteht. Die praktischen Sozialwissenschaften würden sich vor das Problem gestellt sehen, Postulate, Empfehlungen und Warnungen im Hinblick auf die Gestaltung des sozialen Lebens abgeben zu müssen. Damit seien zwei Fragen verknüpft: Darf ein „Gelehrter“ Postulate formulieren? Und: „Bieten die Grundvoraussetzungen der Wissenschaft überhaupt die logische Möglichkeit, zu Postulaten zu gelangen?“<sup>659</sup> Aus geschichtlichen Erfahrungen und den Notwendigkeiten der sozialen Praxis zeige es sich, dass ein Wissenschaftler nicht Postulate vertreten dürfe, „die sich auf von ihm selbst verworfene Grundanliegen stützen.“<sup>660</sup> Er ist also zur Offenlegung seiner Voraussetzungen verpflichtet. Dies sollte in systematischer Weise geschehen und es sei egal, ob man dies als „wissenschaftlich“ bezeichne oder nicht.<sup>661</sup>

Auch Katterle meint, nach dem Ende der Planwirtschaft, mitten in verunsichernden Zeiten der Globalisierung und nach etlichen Krisenphänomenen in der kapitalistischen Marktwirtschaft sei an Gerhard Weisser zu erinnern, der schon zu Beginn der Sozialen Marktwirtschaft darauf hingewiesen hatte, dass es mehrere Wirtschaftsstile, unterschiedliche Sinngebungen von Institutionen und dass daraus eine hohe Bedeutung der wissenschaftlichen Politikberatung für die Wirtschaftsordnung folge.<sup>662</sup> Die (Grund-)Anliegen der wirtschaftlichen Akteure seien zu extrahieren, um die dem System bereits vorausgesetzten Entscheidungen zu kennen und diese im wirtschaftspolitischen Handeln zu berücksichtigen. „In all dem geht es mit Weisser um die gewollte Art der Willensbildung, die gewollte Art des Wirtschaftsvollzugs, die

---

<sup>658</sup> Vgl. Rich (1991) 96

<sup>659</sup> Vgl. Weisser (1978b) 19-44, 21

<sup>660</sup> a.a.O. 27f.

<sup>661</sup> a.a.O. 30

<sup>662</sup> Vgl. Katterle (1998) 64ff.

gewollte Art der Verteilung: nämlich von Partizipationsrechten, Wirtschaftsbürgerrechten als Bestandteil von Lebenslagen.“<sup>663</sup> Ausgangspunkt bildet nicht die Nutzenorientierung des homo oeconomicus sondern der unterschiedlich (mehrfach, disparat) motivierte homo culturalis, der sich weniger für Verteilungsgrößen von Einkommen und Vermögen interessiert, als vielmehr für Aspekte der Lebenslagen wie Sicherheit, Gemeinschaftswerte, Selbstverwirklichung, Chancen und Spielräume. Solcherlei Grundanliegen sind nicht gegenseitig substituierbar, deshalb stelle sich die Frage, wie die Ökonomie und die Wirtschaftspolitik in einer sozial geordneten Wirtschaft mit diesen verfahren wollen.<sup>664</sup>

#### 4.4.2.1 Begriff der Grundanliegen als Ausgangspunkt

Rich hat in den Grundaspekten des Ethischen<sup>665</sup> die Beziehungsfelder der Ethik, die Möglichkeiten ihrer institutionellen Vermittlung und die Herausforderungen an die Verantwortlichkeit bearbeitet und mit der Feststellung abgeschlossen, dass alle ethischen Anliegen von der Sozialethik aufgenommen werden müssen und diese „in einem universalen Sinne nach *der strukturellen Ordnung des institutionell vermittelten Daseins*, die das verantwortlich sein wollende Leben von Einzelnen, Gruppen, Gesellschaften usf. in allen Ordnungsbezügen menschlicher Existenz, statt zu behindern, zu befördern vermag.“<sup>666</sup> Das wichtigste und schwierigste Teilgebiet der Anwendung sozialetischer Fragestellungen und Prinzipien stelle die Wirtschaftsethik dar.<sup>667</sup> Um diese Grundprobleme verstehen zu können, sei empiriebezogene Sachkenntnis notwendig. Denn seit dem Wertfreiheitspostulat finde eine Trennung vom sozialwissenschaftlich Sachgemässen und dem Menschengerechten statt bzw. gelte eine Verknüpfung als wissenschaftlich suspekt. Rich unterscheidet zunächst tatsächlich Sachgemässes von der Sachnotwendigkeit, die aus einem unhinterfragten Wertesystem hervorgehe.<sup>668</sup> Es gebe in der Kultur des Wirtschaftens keine naturgesetzliche Objektivität und demzufolge keine sachliche Eigengesetzlichkeit, die nicht auf einem Werturteil beruhe.<sup>669</sup> Selbst die drei übergeordneten Sachnotwendigkeiten der Wirtschaft – Effizienz, Wettbewerb und Planung – brauchen dem Menschengerechten nicht zu widersprechen. Im Gegenteil, sie seien erst sachgemäss, wenn sie auch

---

<sup>663</sup> a.a.O. 68

<sup>664</sup> a.a.O. 70. Katterle weist auf die Schwächen des bei Weisser daraus folgenden Menschenbildes hin: es stehe in einer subjektiv-idealistischen Tradition, a.a.O. 73f.

<sup>665</sup> Rich (1991) 41-67

<sup>666</sup> a.a.O. 66

<sup>667</sup> a.a.O. 67

<sup>668</sup> a.a.O. 74f.

<sup>669</sup> ebd. nennt Rich das Beispiel eines Unternehmens, in dem vermeintlich nur nach dem Gewinnmaximierungsprinzip entschieden wird, um dem wirtschaftlichen Gebot der Rentabilität zu entsprechen. Es werden aber durch diese Entscheidung andere wesentliche wirtschaftliche Interessen nur unterdrückt.

menschengerecht sind.<sup>670</sup> Rich hält fest, dass das Sachgemässe deskriptiv und das Menschengerechte präskriptiv gefasst ist.<sup>671</sup> Daraus ergibt sich die Schwierigkeit, die normativen Grundanliegen des Menschengerechten sozialwissenschaftlich einer Entscheidung zuzuführen. Die bisherigen Versuche dazu hält er für problematisch: „Die Erfahrung zeigt, dass etwa Liberale, Marxisten, Christen usf. sehr verschiedene Auffassungen vom Grundanliegen des Menschengerechten haben können, was bekanntlich in Theorie und Praxis zu kontroversen wirtschaftsethischen Konsequenzen führt.“<sup>672</sup> Daraus folgt erstens, dass die Sozialethik „sich von den Sozialwissenschaften unvoreingenommen den Blick für das tatsächlich Sachgemässe schärfen lassen“ muss und zweitens „hat sie sich davor zu hüten, die (...) den Kriterien des Menschengerechten widersprechenden Wertnormen unkritisch zu übernehmen.“<sup>673</sup> Das normativ Gebotene vom Sachgemässen unterscheiden zu können ist deshalb eine zwingende Voraussetzung in der Sozialethik. Nach Rich gelingt das nur nach dem Ansatz der Normativen Sozialwissenschaft Gerhard Weissers.

Weisser unterscheidet in den Sozialwissenschaften explikative von praktischen normativen Sätzen. Das Problem der Wertaussagen in den Sozialwissenschaften liege somit nicht in der Frage ihrer Begründbarkeit und Gültigkeit. Bei Wertaussagen handle sich vielmehr um metasozilogische Prämissen, welche ausserhalb der jeweiligen Sozialwissenschaften entwickelt werden, nämlich beispielsweise in Philosophie und Theologie. Deshalb müssten praktische normative Sätze als Axiome möglichst klar und vollständig eingeführt werden, und zwar so, dass sie methodologisch von Aussagen explikativer Art deutlich unterscheidbar bleiben. In der Konsequenz führe dies zu zwei Arten von sozialwissenschaftlichen Grunddisziplinen. Die einzige explikative Grunddisziplin ist die Soziologie, da sie auch diejenige Wissenschaft sei, in welcher Wertebeziehungen und Wertannahmen zum Erkenntnisgegenstand werden können. Sollen praktische Sozialwissenschaften, im Unterschied zu den explikativen wie etwa die Ökonomie, fruchtbar werden, müssen sie die normativen Grundanliegen in den Gesellschaften deuten können. Das liegt aber ausserhalb ihrer Leistungsfähigkeit. Deshalb braucht es die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit der Sozialethik. Diese Zusammenarbeit wiederum kann nur dann fruchtbar werden, wenn sie die Erhellung empirischen Wissens aus den Sozialwissenschaften entlehne.<sup>674</sup>

---

<sup>670</sup> Erstmals so a.a.O. 81. Diese argumentative Grundfigur der Ineinssetzung und gleichzeitiger Unterscheidung der beiden wichtigen Aspekte kommt im wirtschaftsethischen Ansatz von Rich häufig vor.

<sup>671</sup> a.a.O. 82

<sup>672</sup> a.a.O. 83. Die Naturrechtstradition, die Kritische Gesellschaftstheorie und selbst der Kritische Rationalismus rekurren auf Begründungsgewissheiten, die letztlich auf Überzeugungen beruhen.

<sup>673</sup> a.a.O. 75

<sup>674</sup> Weisser (1978a) 15-18.

Weisser sucht einen Weg auf schmalem Grat zwischen resignativer Skepsis gegenüber einer normativen Philosophie einerseits und einer dogmatischen Verengung auf der anderen Seite. Der Ausweg aus dem Dilemma sieht er im Postulat der axiomatischen Grundanliegen „die ihren Sitz in subjektiven, eine ‚unmittelbare Erkenntnis‘ in sich schliessenden Überzeugungserlebnissen haben und darum einer Begründung weder fähig noch bedürftig seien.“<sup>675</sup> Rich übernimmt den Begriff „Grundanliegen“ und fasst sie als Synonyme von bei Weisser verwendeten Begriffen wie „praktische Axiome“ oder „Wertprämissen“ auf. Da sich meines Erachtens in dieser Begrifflichkeit ein wichtiger Schlüssel für die Konkretisierung des Ethos bei Rich verbirgt, vergleiche ich die Auseinandersetzung um die Rich'sche Begrifflichkeit bei Susanne Edel.

Edel nämlich bevorzugt nach ihrem Sprachempfinden den Ausdruck „Grundüberzeugungen“.<sup>676</sup> Die im Begriff der „Grundüberzeugung“ enthaltene Emphase macht es schwierig zu erkennen, welche subtile Grundlegung des Normativen gerade mit der Wahl des Begriffs verbunden ist. Diese Einschätzung bestätigt Weisser, indem er die Funktion von Begriffen als Instrumente erklärt und nicht als Bezeichnung von Erkenntnissen.<sup>677</sup> Seine Definition lautet: „Als Grundanliegen einschliesslich fundamentaler innerer Bindungen mögen [...] diejenigen positiven und negativen Interessen, deren Gegenstände um ihrer selbst willen geschätzt oder verabscheut werden, als innere Bindungen die Postulate und Desiderate gelten, die der Bejaher unmittelbar, ohne Ableitung aus anderen, im besonderen ohne äusseren Zwang, bejaht; sei es, dass er sich lediglich für seine Person gebunden fühlt, sei es, dass er von der Allgemeinverbindlichkeit überzeugt ist.“<sup>678</sup> Meistens seien Grundanliegen nur als Gefühl dem Sozialwissenschaftler bewusst und erschöpfen sich im unzureichenden Katalog der Aufklärung (Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit, Solidarität etc.). Grundanliegen können zueinander oft in ungeklärten Widersprüchen stehen.<sup>679</sup> Aussagen, die aus solchen (metasozialologischen) Grundanliegen entstehen, müssen demzufolge als *Axiome* in die Sozialwissenschaft eingeführt werden. Dass nach meinem Dafürhalten *Grundanliegen* und *Grundüberzeugungen* eine wesentliche Unterscheidung beinhalten, zeigt auch der offene Katalog von

---

Zur Frage der Wertprämissen in der neoklassischen Wirtschaftstheorie hat Myrdal (1976) eine wesentliche Analyse geleistet. Die Forderung, verborgene normative Prämissen explizit zu machen, erhoben auch Kapp und generell die Alte institutionelle Schule der Ökonomik.

<sup>675</sup> So Rich (1991) 97; Vgl. Edel (1998) 108f. Anm. 35

<sup>676</sup> Vgl. Edel (1998) 108f. Anm. 35

<sup>677</sup> Weisser (1975) 667-685, bes. 674

<sup>678</sup> Weisser (1978d) 59

<sup>679</sup> Vgl. ebd.

Grundanliegen in Gestalt der unmittelbaren Interessen.<sup>680</sup> Sehr erhellend schliesslich sind die Ausführungen zu den Grundanliegen.<sup>681</sup> „Überzeugungserlebnisse“, der bei Rich verwendete Begriff, die eine „unmittelbare Erkenntnis“ in sich schliessen, erinnern stark an den Begriff „Schlüsselszenarien“<sup>682</sup> und die Vorstellung von einem szenischen Erleben, dessen Unmittelbarkeit vor einer sprachlichen Konzeptualisierung des Erlebten bzw. vor einer nachträglich formulierten Beobachtung Dritter besteht.<sup>683</sup> Rich sah offensichtlich in dieser Form des Axioms Grundanliegen als unmittelbar orientierende Gewissheiten, die dem bisher über das Ethos Gesagte weitgehend entsprechen.

#### 4.4.2.2 Bedeutung der Grundanliegen

Aus den genannten Feststellungen ist zu folgern, dass es sich bei diesen normativen Prämissen weniger um gefestigte, in der Tendenz rationale *Grundüberzeugungen* handelt, die sich in einer diskursiven Begründung bewähren oder die als Handlungsmotive gefasst werden können. Vielmehr scheinen es intuitive Orientierungen zu sein, die interpretations- und klärungsbedürftig bleiben.<sup>684</sup> Rich geht es darum hervorzuheben, dass die personal gebundene bekenntnismässige Verankerung normativer Grundanliegen eine hinreichende Fundierung von Werten erkennen lassen, zwar mit deklarerter Subjektivität, aber ohne Subjektivismus, zwar im Verzicht auf eine abschliessende Begründung, aber auch im Wissen darum, dass der Andere anerkennt, dass bei Dissens gleichwohl eine vernünftige Verständigung über sie möglich ist.<sup>685</sup> Begriffe wie „Gesamtinteresse“ oder „Gemeinnutz“ sind deshalb „Parolen oder Leerformeln“, die auf die grosse Interpretationsaufgabe verweisen, mit der sich die Menschheit seit dem Altertum befassen und die das Werturteilsproblem letztlich als Scheinproblem entlarven.<sup>686</sup> Rich folgt für seine Grundlegung deutlich Weisser, der einen Standpunkt des kognitivistischen Intuitionismus einnimmt: „Eine Intuition muss als ein rationales Urteil betrachtet werden – ein Urteil, das jedoch auf keiner Argumentation beruht, wiewohl es durch eine solche bestätigt werden kann.“<sup>687</sup> Und: „Beschränkt sich der Gelehrte durch die bekenntnismässige Einführung seiner Grundanliegen auf die Mitteilung seiner Überzeugung, *so teilt er doch eine Überzeu-*

---

<sup>680</sup> Vgl. Weisser (1978e) 557-564

<sup>681</sup> Vgl. Weisser (1978f) 109-113

<sup>682</sup> Vgl. de Sousa (2001). Rational begründete Überzeugungen gehen in ihrer Entstehung vielfach auf Gefühle bzw. emotional prägende Erfahrungen zurück.

<sup>683</sup> Vgl. Fischer (2002) 120-138. Der Begriff „szenisches Erleben“ im Unterschied zu Situation steht im Zusammenhang mit den Erläuterungen zu Intuition und Gerichtetheit einer hermeneutischen Ethik des Geistes.

<sup>684</sup> Vgl. Rich (1991) 98

<sup>685</sup> Vgl. Ewing (1991) 82

<sup>686</sup> Vgl. Weisser (1978c) 50-53

<sup>687</sup> a.a.O. 94

gung mit und nicht mögliche Standpunkte zur beliebigen Auswahl. Er hat Gewissheit; er kann nur nicht zwingend in der Weise der Wissenschaft begründen, dass auch der andere mit Gewissheit diese Überzeugung haben sollte.“<sup>688</sup> In diesem Sinn ist zu verstehen: „Überzeugen wollen“ kann nicht heissen, den Anderen emotivistisch zur Übernahme einer Auffassung bewegen zu wollen. Rich verteidigt, es handle sich keinesfalls um ethischen Relativismus und nicht um subjektivistische Beliebigkeit.<sup>689</sup> Methodologisch, so Rich, diene der Ansatz der Normativen Sozialwissenschaft nicht der Begründung von Urteilen, sondern ermöglicht die Unterscheidung von wirklicher Sachgemässheit und bloss behaupteter (ideologisch verschleierter) Sachgemässheit.<sup>690</sup> Andererseits eröffnet dieser Ansatz das Geltendmachen der Erfahrungsgewissheit von Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe. Solche Erfahrungsgewissheiten entsprechen Grundanliegen und bedeuten m.E. der Ausdruck eines Ethos. Es sind nicht Grundüberzeugungen, die Objektivität beanspruchen. Alles was im Hinblick auf das soziale Leben gewünscht oder gewollt sein kann, sind für Weisser „Wertschätzungen“ „als Inhalt von Anliegen“.<sup>691</sup> Dies ist Richs Weg, über den personaethischen Verantwortungsbereich hinaus, das Menschengerechte in den gesellschaftlichen Strukturen und Prozessen geltend machen zu können. Rich hält in der Diskussion des Ansatzes Weissers fest: „Dass innere Erfahrungsgewissheiten solcherweise subjektiv sind, kann mithin noch nicht gegen ihre Gültigkeit sprechen, auch wenn sie, anders als die äusseren Erfahrungserkenntnisse, einer objektivierenden Verallgemeinerung unzugänglich sind.“<sup>692</sup> Mit Ökonomismus bezeichnet Weisser eine Wirtschaftslehre, die ohne letzte Werte auszukommen versucht, d.h. die bspw. zur Bestimmung von Zielen der Wirtschaft nicht auf ausserökonomische Interessen zurückgreifen will. Anliegen können sinnlicher Art (d.h. rein subjektiv und unmittelbar bewusst) sein oder kulturell, sittlich und religiös. Bei den drei letzten Typen von Anliegen handelt es sich um Ausdruck von Bindungen, wobei es nicht darauf ankomme, ob diese objektive Gültigkeit beanspruchen. Es genüge die Tatsache, dass aus den Anliegen das Entstehen von *Aufgaben* empfunden wird.

Die tatsächliche fundamentale Bedeutung der Grundanliegen für die Ethosorientierte Wirtschaftsethik Richs kann mit Blick auf Edel verdeutlicht werden. Sie widmet der Position Gerhard Weissers ein eigenes Kapitel und fokussiert Richs Rezeption in dreifacher Weise.<sup>693</sup> (1) Weisser liefere mit der Normativen Sozialwissenschaft eine Vorlage, wie die Ökonomik zwecks Gestaltung der Gesellschaft die

---

<sup>688</sup> Weisser (1978f) 34

<sup>689</sup> Es ist schlecht denkbar, dass Rich eine nonkognitivistische Auffassung von ethischen Urteilen in Betracht zieht. Vgl. die Diskussion einiger Begründungsansätze des Normativen: Rich (1991) 83-94.

<sup>690</sup> a.a.O. 102

<sup>691</sup> Vgl. Weisser (1978g) 596.

<sup>692</sup> a.a.O. 99

<sup>693</sup> Vgl. Edel (1998) 106-114

Selbstexplikation ihrer normativen Implikationen betreiben soll. (2) Weissers Konzept der Offenlegung von Grundüberzeugungen nimmt Rich als Gebot der Transparenz für das Zustandekommen ethischer Urteile auf. (3) Ökonomische Aussagen seien auf ihre Grundüberzeugungen hin transparent zu machen nach einem methodisch geklärten Zusammenspiel zwischen Empirie und normativer Ethik. Edel stellt dar, dass Normen, Weisser nenne sie „Axiome“, in der praktischen Sozialwissenschaft von einer höheren Ordnung, nämlich den Grundüberzeugungen, in niedrigere Ordnungen der Empfehlungen für politisches Handeln im Hinblick auf die Gestaltung von sozialen Ordnungen transformiert werden. Zu einer konkreten Durchführung der Wertprämissen in der normativen Sozialwissenschaft sei Weisser allerdings nicht gekommen,<sup>694</sup> und der Ansatz werde von Rich für seine eigene Methodik nicht rezipiert.<sup>695</sup> Edel selbst interpretiert offensichtlich das Postulieren von Grundanliegen als eine Praxis der Urteilsfindung, welche zu einem Bekennen von Grundüberzeugungen führen soll.

In meiner Sicht ist das Anliegen Richs damit missverständlich dargestellt. Unzweifelhaft ging es Rich darum, im Hinblick auf die Erhellung formaler Fragen auf einen Ansatz zurückzugreifen, der einleuchtende Argumente und praktische Durchführungsaspekte zum Problem der Wertprämissen in den Sozialwissenschaften erörtert. Rich war ja davon überzeugt, dass Sachgemässes und Menschengerechtes sich nicht auf eine Weise unterscheiden lassen, indem sich ersteres allein objektiv und wertfrei erschliessen lasse und letzteres von Anbeginn an Ausdruck einer Werthaltung sei.<sup>696</sup> Vielmehr müssen die Wertprämissen aus einer Grauzone herausgelöst und reflektiert werden. Die Komplexität der Sache sei dadurch gegeben, weil „alles Ethische eine sachliche und alles Sachliche eine ethische Komponente hat.“<sup>697</sup> Trotzdem zeige sich die Komplexität dann noch einmal schärfer, wenn der präskriptive Begriff des Menschengerechten von einer formalen in eine materiale Bestimmung übergeführt werden soll. Die leitende Frage Richs lautet deshalb, „[g]ibt es [...] hinsichtlich der materialen Bestimmung des Menschengerechten sozialwissenschaftlich [...] objektiv begründbare allgemeingültige Normen?“ und gleich nimmt er implizit

---

<sup>694</sup> Vgl. a.a.O. 113

<sup>695</sup> Vgl. a.a.O. 114

<sup>696</sup> Vgl. Rich (1991) 73-76. So auch Edel, die festhält: Sachgemässes und Menschengerechtes sind „nicht zwei verschiedenen oder gar dualistischen *Seinswelten* zuzuordnen. Aber sie stellen zwei unterschiedliche *Perspektiven* und *Fragerichtungen* dar.“ Edel (1998) 123

<sup>697</sup> Vgl. Rich (1991) 82. Rich widerspricht P. Ulrichs Unterstellung, der Ansatz entspreche einer „Zwei-Welten-Konzeption“: Wirtschaftsethik im christlichen Horizont der Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe argumentiert auf der Maximenebene fraglos innerhalb und nicht ausserhalb der ökonomischen Sachlogik. Vgl. Rich (1992) 174 Anm. 96. Nach der Auswertung mehrerer Einschätzungen zur selben Frage bei Edel kann man zum Schluss kommen, Zustimmung zur Komplementarität von Sachgemäsem und Menschengerechtem und entschiedene Ablehnung (es handle sich um eine Zwei-Welten-Konzeption) halten sich die Waage. Vgl. Edel (1998) 121ff.



die Antwort vorweg „[u]nd, im negativen Falle, *welche anderen Wege sind sozialwissenschaftlich vertretbar, ohne den Anspruch des Ethischen preiszugeben?*“<sup>698</sup>

Wenn Richs Grundlegung des Präskriptiven in Gestalt des Bezeugens aus einer bestimmten Erfahrungsgewissheit subjektiver Wertüberzeugungen lediglich methodologisch gelesen wird, ergeben sich Missverständnisse. Deshalb folgert Edel: „In [der] Einführung der Kriterien ‚deskribiert‘ Rich zunächst, was er dann ‚präskribiert‘.“<sup>699</sup> Durch diese Zweistufigkeit würden „die Konturen der Unterscheidung seiner drei Ebenen sozialetischer Argumentation“ verwischt. „Dadurch aber wird die Verbindung zwischen ‚Fundamentalprämisse‘ und ‚Kriterien‘ insgesamt nicht ohne weiteres durchschaubar.“<sup>700</sup> Edel schlägt deshalb vor, der rein präskriptive Charakter der Kriterien solle aufgegeben werden und diese seien nur als handlungsorientierende Grundsätze zu verstehen.<sup>701</sup>

Ich kann mich diesem Vorschlag nicht anschliessen, weil Rich zwar Kriterien des Menschengerechten aus der Humanität der hoffenden Liebe als präskriptiv, absolut und nicht begründbar bezeichnet, diese aber nicht als Sollensforderung an das Handeln versteht. Dieser existentielle Erfahrungshorizont ist nicht als *begründetes* Sollen allein beschreibbar, sondern steht immer in der theologischen Spanne von Zuspruch und Anspruch. Daher ist eine solche Differenz von Sein (in der Fundamentalprämisse) und Sollen (in den Kriterien) bei Richs Grundlegung so nicht intendiert.

#### 4.4.3 Das Normative bezeugen, nicht das Handeln begründen

Aus meiner Sicht zielt Rich auf eine Fundierung der Normativität, die ihren Geltungsanspruch intuitiv aus existentialen Gewissheiten der Menschen schöpft. Rich stellt eine vierstufige Vorgehensweise in Anlehnung an Weisser vor. Dabei interessiert er sich hauptsächlich für den ersten Schritt, nämlich: „Wie geht Weisser beim Aufweis der praktischen Axiome oder Normen [...] methodologisch vor?“<sup>702</sup> Es sind Überzeugungserlebnisse, subjektive Schlüsselerfahrungen der Gewissheiten unmittelbarer Erkenntnis. Sie sind als axiomatische Grundanliegen zu erkennen, die nicht begründbar sind – und es auch nicht sein müssen.<sup>703</sup> „Grundanliegen“ können nicht wissenschaftlich begründet werden.<sup>704</sup> Das bedeutet, eine Person mit entsprechenden Überzeugungen weiss um die Unmöglichkeit objektiver Begründbarkeit und möchte gar nicht versuchen, Grundanliegen auf diesem Weg in Geltung setzen zu wollen. Rich zitiert Weisser: „Es gibt [...] auch andere Weisen, andere zu überzeugen,

<sup>698</sup> Vgl. Rich (1991) 83 (kursiv W.R.)

<sup>699</sup> Vgl. Edel (1998) 126-131, hier 126

<sup>700</sup> ebd.

<sup>701</sup> Vgl. a.a.O. 242-250, hier 244

<sup>702</sup> Rich (1991) 83

<sup>703</sup> Vgl. Kap. 6.1.1.3

<sup>704</sup> Rich (1991) 99 und Weisser (1978b) 34

als die wissenschaftliche. Wir meinen das ‚Zeugnis ablegen‘ von einer inneren Bindung, die den anderen wahrnehmen lässt, dass auch er diese Bindung hat.“<sup>705</sup> Diese Äusserung erinnert an die Aussage Weissers, dass eine allgemeine „Glaubensschwäche unserer Zeit“ die Einschätzung hervorgebracht habe, wissenschaftliche Begründungen seien gegenüber bekenntnismässig eingeführten Axiomen vorrangig. Dabei handle es sich nicht bloss um eine Glaubensschwäche in religiöser Hinsicht, sondern gemeint ist „auch die Schwäche humanitärer Grundpositionen sittlicher oder kultureller Art.“<sup>706</sup> Der Stellenwert des Ethos bei Rich kommt in den Grundüberzeugungen im Licht existential-eschatologischer Gewissheit in der sozialetischen Urteilsfindung zum Ausdruck. So können die empirischen Wissenschaften nur Aussagen über das Sein einer Sache und nicht über das Sollen machen. Aussagen präskriptiver Art, wie etwa „menschengerecht“ in Bezug auf die Wirtschaft, sind nie objektiv-wissenschaftlich, sondern entspringen subjektiven Werterfahrungen und Entscheidungen. Vermeintlich objektive Wertentscheidungen hingegen kommen lediglich aufgrund einer „verdeckten, uneingestanden Werthaltung bzw. Wertentscheidung“ zustande.<sup>707</sup> Deshalb gilt es zum Einen, verdeckte Werthaltungen zu entdecken und zum Anderen, Wertentscheidungen nicht objektiv-wissenschaftlich begründen zu wollen. Was aber der Grund von Urteilen fern einer subjektivistischen Zufälligkeit sein kann, lässt sich nur mit einem bestimmten Verständnis des Ethos plausibel machen. Dieses Ethos lässt sich bei Rich im Übergang von den Kriterien zu den Maximen lokalisieren.

Wir haben in der bisherigen Untersuchung gesehen, dass aus der kategorialen Bestimmung des Menschen in theologischer Perspektive eine Überzeugung oder Weltanschauung erschliessbar ist. Das theologische Argument für diese apriorische existentielle Gegebenheit liegt in der Geschöpflichkeit und Gottebenbildlichkeit des Menschen. Oftmals sei jedoch eine wissenschaftsgeschichtliche Tradition der Verdrängung vorhanden und deshalb seien die empirischen Wissenschaften an ihre eigenen Weltbilder und Grundannahmen zu erinnern. Die Tatsache, dass es keine hintergrundsfreie Wissenschaft gibt, schaffe eine Gemeinsamkeit und fordere dazu auf, die Bedeutung solcher Annahmen für die jeweiligen Wissenschaften und für ihre Methoden sichtbar zu machen.

Die Bedeutung, die in der bisherigen Darstellung den Begriffen „Grundanliegen“, „Überzeugungen“ und „Gewissheiten“ zukommt, verlangt nach zusätzlichen Überlegungen, wie man sich die Funktion dieses praktischen Wissens für eine Handlungs-

---

<sup>705</sup> Rich (1991) 99

<sup>706</sup> Weisser (1978b) 33

<sup>707</sup> Vgl. Rich (1990) 209

orientierung vorzustellen hat. Es geht um die Frage, auf welche Weise sich Überzeugungen bzw. Gewissheiten herausbilden und wie letztlich solche Gewissheiten mit allgemeinen Handlungsmaximen und ethischen Prinzipien korrespondieren. Nach meinem Dafürhalten dürfen die Anforderungen an eine Person, die handelnd ihre Überzeugungen und Gewissheiten „offen auf den Tisch legt und freimütig Rechenschaft darüber gibt, welche Erfahrungsgewissheiten hinter den sozialetischen Grundkriterien stehen, zu denen man sich bekennt“<sup>708</sup>, nicht unterschätzt werden. Für Rich liegt die Fundierung solcher Gewissheiten in der Erfahrung, von der die biblische Verkündigung berichtet.<sup>709</sup> Jemand, der sich auf den Zuspruch und Anspruch der biblischen Verkündigung einlässt, erfährt das Menschengerechte in Schilderungen und Erzählungen. Erfahren wird, wie das christliche Ethos in der biblischen Verkündigung einen Ausdruck des Normativen – hier: des Menschengerechten – findet. Eine zunehmende Kohärenz der biblischen Verkündigung mit kritisch reflektierten Überzeugungen und Erfahrungen im Licht dieses Ethos stärkt die orientierende Kraft für die Existenz in den verschiedenen Beziehungsdimensionen. Letzteres ist entscheidend dafür, dass das Ethos darauf ausgerichtet ist, diskursiv und intersubjektiv im Bezeugen wirksam werden zu können. Rich führt die Gelingenbedingungen dieses Prozesses zwar nicht aus. Es gibt dazu aber eine interessante Beschreibung der Konkretisierung von Gewissheiten bei Ricoeur, der diese Frage als ein Problem der praktischen ethischen Orientierung zwischen der Selbstverpflichtung der Person und ihrer Ausrichtung auf die Vorstellung eines guten Lebens verhandelt.<sup>710</sup> Er beschreibt die Bedeutung von „Bezeugung“ und „Überzeugung“ als Ausdruck des persönlichen Ringens mit dem Einstehen für und Realisieren von gerechten Ordnungen und den Elementen eines guten Lebens. Diese Dialektik findet auf mehreren Ebene statt: Zwischen prinzipiellen normativen Argumenten und kontextbezogenen Werterfahrungen oder zwischen Überzeugung und ethischer Begründung. In diesem Ringen gewinnt der Einzelne seine narrative Identität und im Licht dieser Erfahrung bildet er allmählich seine Identität im Gegenüber des Anderen. Sein Lebensvollzug geschieht stets im menschlichen Miteinander und das Reflektieren darüber ist in der Überzeugung verwurzelt, dass sich das Unbegreifliche des Seins in der Bezogenheit der Menschen zueinander zu einem erfüllten Leben

---

<sup>708</sup> Rich (1991) 102

<sup>709</sup> a.a.O. 105: „Schon allein die Stichworte ‚Glaube‘, ‚Hoffnung‘, ‚Liebe‘ lassen klar erkennen, in welcher Erfahrungsgewissheit das Verständnis des Menschengerechten wurzelt, das hier zur Sprache kommen soll: Es geht um das Menschengerechte, wie es der erfährt, der sich auf den Zuspruch und Anspruch der biblischen Verkündigung einlässt und darin die entscheidende Orientierung in seiner personalen wie sozialen Existenz gewinnt.“

<sup>710</sup> Ricoeur (1996) spricht von „schwieriger“ oder „feiner“ Dialektik von Argumentation und Überzeugung, Vgl. 347.

innerhalb gerechter Institutionen hinführen lässt.<sup>711</sup> Dabei spielen nicht nur die Dialektik der Argumentationen eine Rolle, sondern die Konstituierung der Überzeugung als ein Prozess der – mit dem Selbst verknüpften – lebensweltlichen Geschichtlichkeit von Zweifel, Widerspruch, Erhebung und Bestätigung. Eine solchermassen „gereifte“ Überzeugung bringt Ricœur mit dem Begriff der „Bezeugung“ als zentrales Charakteristikum der personalen Identität auf den Punkt.<sup>712</sup> Die Bezeugung ist nebst der Erfahrung des eigenen Leibes, dem Verhältnis des Selbst zum Fremden eine weitere Form der „Passivitäts-Erfahrung“, und zwar das Verhältnis des Selbst zu sich selbst.<sup>713</sup> Darin wird das Gewissen vernehmbar.<sup>714</sup> An keiner Stelle dieser Entwicklung ist eine Überführung von Grundanliegen in normative Begründungen gedacht. Es handelt sich um Gewissheiten aus der authentischen selbstkritischen und suchenden Explikation des eigenen Selbst-Verständnisses im Horizont von Erfahrungen, welches sich zu reflektierten Gewissheiten (Rich) verdichtet. Die normative Evidenz solcher Gewissheiten ist an die Bedingung geknüpft, dass die zugrunde liegenden Erfahrungen dialogisch vermittelt und bezeugt (Ricœur) werden können. Erst die Bezeugung von personalen Gewissheiten evoziert beim Gegenüber eine Erkundung der eigenen Überzeugungen.<sup>715</sup>

Die Anschlussfähigkeit für das christliche Ethos an den Zusammenhang von Erfahrung, Reflexion und Gewissheit besteht darin, dass diese Grundanliegen als die Ausrichtung im Geist von Glauben, Hoffnung, Liebe gelesen werden können.<sup>716</sup> Als solche geht diese Ausrichtung dem Handeln voraus, also dem Bekennen, Bezeugen und Offenlegen. Für die Rezeption Richs gilt es m. E. die zentrale Schwierigkeit zu beachten, die sich aus der Vernachlässigung dieser Differenzierung ergibt. Sie liegt in der Verhältnisbestimmung vom normativ Menschengerechten zum faktischen Sachgemässen. Für Rich sind die Kriterien nur insoweit normativ, als dass sie „das Grundanliegen des Menschengerechten in einem prinzipiellen und damit verbindlichen Sinn zu artikulieren vermögen.“<sup>717</sup> Und die Kriterien „sind Sache personbestimmter und sinngebender Erfahrungsgewissheiten, die jenseits aller wissenschaftlichen Beurteilung und Verurteilung liegen.“<sup>718</sup> Allerdings „geht [es] da um Gewissheiten, die sich ihrer Tendenz nach auch für andere als gewiss ausweisen lassen wollen. Doch

---

<sup>711</sup> a.a.O. 349

<sup>712</sup> Vgl. a.a.O. 361ff.; Vgl. 349, Anm. 84

<sup>713</sup> Vgl. a.a.O. 384ff. Die Passivitäts-Erfahrung ist für Ricœur der Begriff, der die geschichtliche Erfahrung des Antihumanismus in der deutschen Philosophie aufnimmt. Vgl. [http://www.zeit.de/2005/22/nachruf\\_P\\_Ricoeur/komplettansicht](http://www.zeit.de/2005/22/nachruf_P_Ricoeur/komplettansicht) (Zugriff Jan. 2014)

<sup>714</sup> Vgl. a.a.O. 373

<sup>715</sup> So stelle ich mir auch den bei Weisser und Rich intendierten Zusammenhang von tradierten *Grundanliegen* vor, welche über das Bekennen des einzelnen, besonders des Sozialwissenschaftlers, in Form von *Axiomen*, zu einer Art identitätsstiftender Überzeugung gerinnen.

<sup>716</sup> Fischer (2002) 156f.

<sup>717</sup> Rich (1991) 102

<sup>718</sup> ebd.

muss das zeugnishaft-argumentativ, nicht dogmatisch-autoritär geschehen.“<sup>719</sup> „Grundanliegen“ und „Grundkriterien“ werden zu Synonymen<sup>720</sup>, doch entscheidend ist deren dreifache Bestimmung: (a) die Unterscheidung in eine „innere Substanz“ und eine verbalisierte „Äusserungsgestalt“; (b) die Geschichtlichkeit der Erfahrungsgewissheiten müssen stets neu interpretiert werden und erschliessen die Kriterien; (c) vernünftiges kommunikatives Bezeugen der Kriterien bewahren dieselben vor dogmatischer Erstarrung.<sup>721</sup> Diese von Rich im Rahmen methodologischer Folgerungen geäusserten Überlegungen dokumentieren eine der erheblichen Herausforderungen, die sich in der Grundlegung seiner Wirtschaftsethik stellen. Edel fasst die Folgerungen Richs so zusammen: „Einerseits gibt es im Rahmen einer Wirtschaftsethik normative Aussagen, die auf einer prinzipiellen, für alle soziaethischen Teilbereiche geltenden Ebene artikulieren, *woran menschliches Handeln sich zu orientieren hat*. Rich nennt diese Aussagen Kriterien.“<sup>722</sup> Rich dagegen definiert: „[Kriterien] sagen im Horizont einer bestimmten Erfahrungsgewissheit aus, was im prinzipiellen Sinne ethisch zu gelten hat.“ Und sie sind „'bekenntnismässig' eingeführt, wenngleich starke rationale Gründe für sie sprechen mögen.“<sup>723</sup> Wenn zur Aufgabe steht, „das Menschengerechtere inmitten der Strukturen und Prozesse gesellschaftlichen Geschehens zur Geltung bringen zu wollen“<sup>724</sup>, sind nebst dem Offenlegen von Erfahrungsgewissheiten zusätzlich Vertrauen in einen kollektiv zu verantwortenden Gestaltungsprozess notwendig. Aus dieser ganzen Grundlegung gilt es stets, die heuristische Kraft der Grundanliegen zu entdecken. Edel interpretiert die Gerichtetheit aus den Grundüberzeugungen bei Rich nur handlungsorientiert.<sup>725</sup> Meine Betrachtung hat deutlich zu machen versucht, dass Richs grundlegende Intention in diesem Punkt in der Artikulation des christlichen Ethos als eine Fundamentalprämisse liegt.

---

<sup>719</sup> a.a.O. 101. Rich sieht in dieser Konzeption den Verdacht des puren Subjektivismus dadurch entkräftet, dass, wer bekenntnismässig einführt, was seiner Auffassung nach eine begründungslos gültige Voraussetzung seiner Forderungen darstellt, nicht genötigt ist, diese Voraussetzung für subjektiv und beliebig zu halten.

<sup>720</sup> Vgl. ebd.

<sup>721</sup> Vgl. a.a.O. 103

<sup>722</sup> Edel (1998) 115 (Hervorhebung W.R.). Edels Interpretation kreist ethisch um den Handlungsbe-griff, wie ein Sollen im Sein verwurzelt sein kann und theologisch um die Differenz zwischen geschöpflicher und geschichtlicher Welt, also grundsätzlich um das Problem des Begründens. Vgl. a.a.O. 241-259.

<sup>723</sup> Rich (1991) 222

<sup>724</sup> Ebd.

<sup>725</sup> Vgl. Edel (1998) 113f. Möglicherweise liegt das an der methodischen Entscheidung, Rich in dem Profil zu erfassen, welches die Arbeitsgruppe „Wirtschaftswissenschaft und Ethik“ des Vereins für Socialpolitik erarbeitet hat. Vgl. Edel (1998) 16-18. Möglicherweise liegt das Problem aber auch in einem Verständnis theologischer Ethik, die das *Handeln* in christlicher Perspektive expliziert. Auf diese Weise wäre erklärbar, dass Edel immer eine Kombination von Sein und Sollen erkennt und nicht theologisch-ethisch in die Überlegungen einbezieht, was dem Handeln voraus liegt. Vgl. a.a.O. 246-255

#### 4.4.4 Das Menschengerechte als Erfahrungsgewissheit

Das Menschengerechte wird bei Rich vor diesem Hintergrund bestimmt als eine normative Orientierung, die in der Erfahrungsgewissheit von Glauben, Hoffnung, Liebe verwurzelt ist. Obwohl solche Erfahrungen sprachlich in christlichen Begriffen gefasst sind, sind sie doch allgemein menschlicher Erfahrungsweise zugänglich. Denn Glauben, Hoffnung, Liebe lassen sich in Analogien ausserchristlicher Erfahrungen ausdrücken, so dass deutlich wird: Für die Erfahrbarkeit des Menschengerechten ist keine spezielle Prämisse notwendig; „Vielmehr spricht sich in ihnen etwas aus, was mögliche Erfahrung eines jeden Menschen ist. Man kann mithin auch ausserhalb der christlichen Erfahrungsgewissheit dahin gelangen, in Glauben, Hoffnung, Liebe unabdingliche Existentialien menschlicher Existenz zu sehen.“<sup>726</sup> Der Einsichtige erkennt sogar, dass das institutionell vermittelte Leben geradewegs auf dem Gegenteil von Humanität aus Glauben, Liebe, Hoffnung gegründet ist, es manifestiert sich in ihm das strukturell Böse. Rich lehnt jede relativierende Interpretation des Bösen ab und besteht auf der Differenz „zwischen der Essenz des Menschlichen und der Existenz des Menschen.“<sup>727</sup> Diese Differenz überträgt sich auf die Gesellschaft: Das Böse ist nie allein im Menschen sondern auch immer in seiner transpersonalen Eigenschaft zu verstehen. Das strukturell Böse steckt einerseits als fundamentale Gegebenheit in dieser Welt mitten drin. Andererseits begegnet es in Ordnungen, die aus der willentlichen Gestaltung hervorgehen.<sup>728</sup>

Vor diesem Hintergrund sei der Glauben als Erfahrung von Auferstehung als das ganz Andere inmitten der Wirklichkeit der Welt zu verstehen.<sup>729</sup> Aus diesem Auferstehungsglauben kann nun das spezifisch Christliche für die Bestimmung des Menschengerechten erschlossen werden. Vom allgemeinmenschlichen Erfahrungshorizont unterscheidet sich dieser Zugang zur Humanität dadurch, dass er getragen ist vom Vertrauen auf die Treue Gottes, von der Hoffnung mitten in Hoffnungslosigkeit und vom neuen Sein in der Liebe. Letztere sei als kämpferische Agape zu verstehen, die im strikten Gegensatz zum radikal Bösen steht. In dieser normativen Konkreti-

---

<sup>726</sup> Vgl. Rich (1991) 107. Vgl. Furger (1992) 140: Das christlich anthropologische Selbstverständnis ist auch für eine allgemeine menschliche Wirtschaftsethik erhellend. Dies sei eine wichtige Prämisse für die dialogorientierte theologische Wirtschaftsethik. Dies geht einher mit der Gefahr der prinzipiellen Ideologiefälligkeit philosophisch-theologischer Ethikentwürfe. „Wo daher Ethik glaubt, apriorisch wirtschaftliche Prozesse anhand vorgegebener Kriterien beurteilen zu können, riskiert sie, an der Wirklichkeit vorbei argumentierend, sich die Rolle des sachunkundigen Richters anzumessen und eben deshalb, sozusagen in einem ökonomischen ‚Fall Galilei‘ ihre Glaubwürdigkeit einzubüssen.“ a.a.O. 113

<sup>727</sup> a.a.O. 111

<sup>728</sup> Deshalb ist die normative Sozialwissenschaft Gerhard Weissers der Bestimmung der Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe vorangestellt und eine kritische Distanz zum Postulat einer rein deskriptiven Sozialwissenschaft geschaffen. Vgl. a.a.O. 71-104

<sup>729</sup> Vgl. dazu Richs Auseinandersetzung mit der Gefahr einer Ideologisierung, wenn ein Gegenstück zum Bösen in der Welt gedacht werden will; a.a.O. 116-122

sierung spiele es allerdings eine untergeordnete Rolle, ob diese Humanität christlich motiviert ist oder einer Liebe aus Vernunft entspringt.<sup>730</sup>

Humanität aus Glauben, Liebe, Hoffnung übersteigt in der christlichen Wahrnehmung das Allgemeinmenschliche, indem diese Humanität im Horizont der Eschatologie zu verstehen ist. Diese konstitutive Grundgegebenheit menschlicher Existenz ermöglicht „verantwortliches Leben im Zuspruch und Anspruch des Reiches Gottes.“<sup>731</sup> Das Wissen vom Lebensvollzug unter den Bedingungen des Vorletzten befreit den Menschen, d.h. lässt ihn bewegen, zu einer vernünftigen Prüfung des Menschengerechten, und zwar zwischen der Skylla des „moralistischen Maximalismus“ und der Charybdis des „pragmatischen Relativismus“. Damit verbunden sei auch das Vermeiden-können des Fehlschlusses, aus der Reich-Gottes-Vision konkrete Handlungsanleitungen gewinnen zu wollen. Doch gerade diesen Zusammenhang zu ergründen habe der Theologie immer grosse Schwierigkeiten bereitet. Rich weist die Probleme anhand der Theologie von Karl Barth (unterschieden nach der transzendental-eschatologischen Frühzeit und der christologischen Spätzeit), Emil Brunner, der geschichtstheologischen Befreiungstheologie und seines eigenen existential-eschatologischen Ansatzes auf. Hervorheben möchte ich Richs Ablehnung des befreiungstheologischen Ansatzes: Mit der quasi Ineinssetzung vom kommenden Reich Gottes mit dem geschichtlichen Geschehen, d.h. also das Absolute mit dem Relativen gleichzusetzen, würde zu einer Banalisierung der einzelnen kleinen hartnäckigen sozialetischen Bemühungen führen. Eine dialektische Vermittlung zwischen dem Absoluten und dem Relativen sei im befreiungstheologischen Ansatz kaum anzutreffen.<sup>732</sup> In seinem existential-eschatologischen Ansatz gehe es darum, „eine wirkliche, konkrete Sozialethik ermöglichende Vermittlung zu finden zwischen dem Absoluten und dem Relativen, dem Letzten und dem Vorletzten, dem Anspruch im Zuspruch des Reiches Gottes und der Realität unserer noch immer vom strukturell und personal Bösen umgetriebenen, aber doch schon im Kraftfeld des Kommenden stehenden

---

<sup>730</sup> Vgl. a.a.O. 128. „[S]o ist andererseits einer religiös emotionalisierten und vernunftverächterischen Auffassung von Liebe theologisch entgegenzuhalten: leicht möglich, dass in der Vernunft die tiefere Liebe steckt.“ Dass es sich hierbei nicht um eine konsequentialistische Haltung handeln kann, sondern darum, auf eine normative Basis zu rekurrieren, der sich alle Menschen bekenntnismässig anschliessen können und die dem Handeln einen allgemein menschlichen Geist der Liebe voranstellt, zeigt Edel (1998) 208f.

<sup>731</sup> Vgl. Rich (1991) 130. An dieser Stelle betont Rich die Doppelstruktur der Verantwortung als *für* jemanden oder etwas und *vor* Gott. Aus Sicht einer theologischen Ethik hält dagegen Fischer (2002) 133, Anm. 150

<sup>732</sup> Vgl. a.a.O. 157-162. Dazu muss angemerkt werden, dass Rich die Befreiungstheologie allein an Richard Shaull verhandelt. Seine kritischen Anmerkungen zu Ragaz und Moltmann sind knapp ausgeführt. Dies muss beachtet werden, wenn man daraus eine fundierte Auseinandersetzung mit der heute in bspw. globalisierungskritischen Kreisen nach wie vor einflussreichen Befreiungstheologie ableiten wollte.

Welt. Die Schwierigkeit solcher Vermittlung liegt darin, dass zwischen dem so bestimmten Relativen und Absoluten ein Verhältnis sowohl der Differenz als auch der Korrespondenz besteht, dass also die Vermittlung in ihrer Komplexität misslingen muss, wenn das eine Moment gegenüber dem anderen in seinem Gewicht herabgemindert oder gar missachtet wird.<sup>733</sup> Dieser Satz ist zwar charakteristisch für die Ethik Richs, er führt gleichwohl zur Schwierigkeit, wie diese Herangehensweise zur Gestaltung der Institutionen mit einer theologischen Klärung der Existenz in einer unter Christi Herrschaft stehenden Welt zusammenhängt.<sup>734</sup> Der kritischen Distanz zur tatsächlichen Verfasstheit der Welt kann sich der Mensch nur dann gestaltend hingeben, wenn er zu deren Annahme befreit ist. Theologisch hat das Rich in Abgrenzung zu Barth, Brunner und der Befreiungstheologie negativ definiert. Er will vermeiden, dass durch eine unter den Vorzeichen des Eschatons gedeuteten Existenz der Rückzug aus der Welt droht. Dies würde die Anschlussmöglichkeiten an die sozialwissenschaftlichen Begriffe von Existenz und gestaltungsbedürftiger Welt erschweren. Rich drückt die Aporie so aus: entweder man wird Relatives nie annehmen können, weil es dem Anspruch des Absoluten nicht Stand hält oder man wird Absolutes in die gesellschaftliche Realität hineinprojizieren. „Beides ist aber sozial-ethisch höchst bedenklich. Denn im einen wie im anderen Falle kommt es zu einer Fehleinstellung zum Relativen.“<sup>735</sup> Die Vermeidung der Aporie besteht in der hoffenden Liebe des Glaubens, sie ist die Quelle „woraus und woraufhin christliche Existenz in ihrem Verantwortlichsein lebt“ und leidenschaftlich für das Menschengerechte eintritt.<sup>736</sup> So sei zu folgern: Die Liebe steht unter dem Anspruch des Absoluten – nicht die Existenz.<sup>737</sup> Rich spricht von der Liebe in subjekthafter Eigenschaft, wenn sie vernunftgeleitet an Erkenntnis- und Urteilkraft zunehmen soll, wenn sie zum kritischen Vermögen wird, „anhand ihrer eigenen Kriterien, kritisch zu prüfen [...], was in den gegebenen Situationen, Verhältnissen und Prozessen dem Anspruch des Menschengerechten am ehesten zu genügen weiss [...]“.<sup>738</sup> Es ist eben gerade die Kraft der Liebe, dass sie dem Absoluten verpflichtet auch immer Verständnis für die

---

<sup>733</sup> a.a.O. 163

<sup>734</sup> Diese Frage hat H. Ruh bereits 1965 aufgeworfen und bemängelt, es sei ungeklärt, welche sozial-ethischen Grundsätze sich aus einem existential-eschatologischen Weltverständnis her ergeben. Rich habe eingeräumt, dass damit tatsächlich auf ein Problem in seinem Ansatz hingewiesen sei. Allerdings lehne er eine statische Vorstellung der neuen Existenz unter Christus ab, aus der direkt Normatives abgeleitet werden könne. Vgl. zu dieser Auseinandersetzung mit Quellenangaben Edel (1998) 213-216.

<sup>735</sup> Rich (1991) 165. Alle gesellschaftlichen Realitäten seien deshalb in ihrer Relativität und Profanität anzunehmen. In dieser Realität sei auch die christliche Existenz zu verstehen.

<sup>736</sup> a.a.O. 166

<sup>737</sup> Vgl. a.a.O. 167

<sup>738</sup> a.a.O. 169. Die Liebe selbst ist *kein Kriterium* für das Menschengerechte. Vgl. hier auch Anm. 90, 168 und Edel (1998) 217f. Vgl. die Unterscheidung einer theologischen von einer sozialetischen Lesart der Liebe im Hinblick auf die Urteilsfähigkeit Rich (1991) 169, Anm. 92.



Unzulänglichkeiten des Relativen und gegenüber den handelnden Menschen aufbringen kann. Ich verstehe sowohl bei Rich wie bei Fischer diese Liebe als Ausdruck des Ethos. Sie „verursacht“ die Ausrichtung, ist die Existenzbedingung und das Vorzeichen des Vollzugs. Insofern sind ihr die Bewertung und das Urteil inhärent - sie selbst urteilt schlechterdings.<sup>739</sup> Zu Phil 1,9 ff. fügt Rich an: „Das realitätsbewusst Menschengerechte kann nun einmal weder allein aus den Kriterien der Liebe noch allein aus der Analyse der Sachverhalte und jeweiligen Situationen erschlossen werden.“<sup>740</sup>

#### 4.4.5 Dreistufige sozialetische Argumentation

Aus der existential-eschatologischen Grundlegung ergibt sich für Rich ein dreistufiges Verfahren der sozialetischen Argumentation im Rahmen der theologischen Wirtschaftsethik. An erster Stelle steht die Fundamentalprämisse, die Erfahrungsgewissheit vom Humanen, die nicht rational begründet werden kann. An zweiter Stelle kommen die prinzipiellen Kriterien, die am Absoluten – nämlich an der Glaubensüberzeugung der Humanität aus Glauben, Liebe, Hoffnung – orientiert sind, aber dennoch das Menschengerechte so formulieren, dass es ohne Fundamentalprämisse verstanden werden kann. Solchermassen artikulierte (und wohl deswegen nicht abschliessend aufzuzählende) Kriterien seien ebenfalls nicht rational begründbar, aber ihnen haften eine unbestreitbare Evidenz an, die ihrerseits rational wirksam werden kann. Für die dritte Ebene der sozialetischen Argumentation stehen die praktischen Maximen oder Normen, welche aus der Vermittlung von Explikativem und Präskriptivem zur konkreten Handlungsorientierung für eine verantwortliche Vermittlung des Absoluten mit dem Relativen führen. Solche Handlungsorientierungen haben die Verbindlichkeit ethischer Urteile. Die Maximen der dritten Ebene sind nicht über eine Deduktion aus den Kriterien zu gewinnen. Vielmehr haben die Kriterien eine heuristische Funktion.

Zu Maximen gelangt man, indem nach Realisierungsmöglichkeiten des Menschengerechten unter den herrschenden Bedingungen gefragt wird. Also sind in dieser Urteilsfindung nach wie vor die an Erfahrungsgewissheiten verknüpften Grundüberzeugungen, die nicht rational begründbaren Anliegen in Bekenntnisform vorhanden. Erst das Zusammenspiel von (praktischer) Vernunft und Bezeugung bringen ethische Urteile hervor. Das Zusammenspiel von hoffender Liebe und Kriterien ist nicht zu verstehen ohne das Festhalten am Element der Gerichtetheit (Fischer) als eine in meinem Vorschlag sinnvolle Übersetzung von „Grundüberzeugung“.<sup>741</sup> Die Schritte

---

<sup>739</sup> Vgl. Fischer (2002) 64

<sup>740</sup> Vgl. Rich (1990) 220

<sup>741</sup> Vgl. a.a.O. 169-171

in dieser Methodologie der dreistufigen Argumentation zu verstehen, enthält dann grössere Schwierigkeiten, wenn man an der Vorstellung eines deduktiven, begründenden Vorgehens festhält. Hier lauern gewissermassen die bekannten Fallen, auf die man in jeder begründungsorientierten theologischen Ethik in der traditionellen Gegenüberstellung von Ordnungs- und Offenbarungstheologie trifft, und die Rich deshalb in seiner Grundlegung verwirft. Zum Verstehen des inneren methodologischen Zusammenhangs der drei Stufen des Argumentationsverfahrens verfehlt die Suche nach einem deduktiv-rationalen Begründen den Kern der Sache.

#### 4.4.5.1 Explikation der Kriterien

Nach dem Erläutern der Fundamentalprämisse geht Rich über zur Explikation der Kriterien der Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe. Im ersten Band der Wirtschaftsethik zählt er dazu in dieser Reihenfolge: Geschöpflichkeit, kritische Distanz (zur geschichtlichen Welt und zu den in ihr hergestellten Strukturen), relative Rezeption (dieses Vorläufigen weder als konservierendes Annehmen noch als negierendes Verwerfen), Relationalität (des christlichen Ethos im Blick auf bestimmte Wertordnungen), Mitmenschlichkeit und Mitgeschöpflichkeit (als Grundkoordinaten des Existierens in Beziehungen) und Partizipation (als Offenheit der sozialen Strukturen für Fragen der Chancen- und Teilhabe-Gerechtigkeit).<sup>742</sup> Zu unterscheiden sind die vier materialen Kriterien Geschöpflichkeit, Mitmenschlichkeit, Partizipation, Mitgeschöpflichkeit und die formalen Kriterien Relationalität, kritische Distanz, relative Rezeption. In der inhaltlichen Füllung dieser Kriterien begegnen manche biblischen Bezugnahmen. Allein die Tatsache, dass Rich die Zahl der Kriterien für unabgeschlossen hält und sie an anderer Stelle variiert hat<sup>743</sup>, zeigt den heuristischen und hermeneutischen Charakter der Kriterien. Sie lassen sich deshalb nur beschränkt in ein System ordnen, obwohl sie durchaus in einem systematischen Bezug untereinander stehen.<sup>744</sup> M.E. kommt dieser Charakter am deutlichsten beim *Kriterium der Relationalität* zum Ausdruck. Es soll hier deshalb kurz besprochen werden. Zunächst definiert Rich, es handelt sich „beim Kriterium der Relationalität um den menschengerechten Umgang mit den ethischen Werten oder Tugenden, wie sie im allgemeinen menschlichen Erfahrungshorizont begegnen.“<sup>745</sup> Relationalität dürfe nicht mit Zweideutigkeit, Ausgewogenheit, mit dem goldenen Mittelweg oder mit einer Art Ver-

---

<sup>742</sup> Rich (1991) 172-200

<sup>743</sup> Vgl. (1991) 172, 173 Anm. 1

<sup>744</sup> Edel (1998) hat den Versuch unternommen, den Kriterien eine Systematik zu verleihen. Obwohl Rich sich gegen dieses Verständnis der Kriterien ausgesprochen habe, müsse dieser Zugang ausgeführt werden, weil sonst die logische Verbindung zwischen ihnen und der Fundamentalprämisse fragwürdig sei. Vgl. a.a.O. 218-220. Diese Auffassung ist wiederum auf die problematische Rezeption des Rich'schen Ansatzes zurückzuführen.

<sup>745</sup> Rich (1991) 184

söhnung (Kompromiss) gleichgesetzt werden. Relationales Denken sei als Ausdruck eines radikalen Ethos über alle Wertekonflikte hinaus orientiert am Dialog mit Gegenpositionen und habe selbst bei konsequenter Parteinahme das Ganze des Menschengerechten zum Ziel.<sup>746</sup>

Im zweiten Band der Wirtschaftsethik wird ausgeführt, welche Werte mit vier verschiedenen wirtschaftlichen Zwecken realisiert werden wollen und dass diese Werte in ein antagonistisches Verhältnis treten, wenn sie auf die eine oder andere Weise „extremisiert“ oder absolut gesetzt werden.<sup>747</sup> Das Kriterium der Relationalität verpflichtet deshalb dazu, keinen dieser Werte absolut zu setzen. Eine von allen Gegensätzen befreite Wirtschaft herzustellen ist nicht möglich, „[w]as im besten Falle möglich sein wird – und daraufhin gilt es sich mit allen Kräften einzusetzen –, ist die pragmatische Optimierung der gegenseitigen Zuordnung der ins Blickfeld gezogenen Wirtschaftszwecke mit dem Ziel, die gegensätzlichen Spannungen zu minimieren.“<sup>748</sup> Die solchermassen im Ethos verankerten Kriterien beschreiben die Bedingungen des Menschengerechten, enthalten aber noch keine konkrete Entscheidung darüber, was als sozial gerecht bezeichnet werden darf. Deshalb muss in einem nächsten Schritt das Verhältnis des Menschengerechten in der hoffenden Liebe zur Gerechtigkeit in gesellschaftlichen Strukturen (Ordnung und Institutionen) beschrieben werden. Auch in dieser Zuordnung kann das Normative nicht durch ein Deduktionsverfahren gewonnen werden, ähnlich wie die Kriterien des Menschengerechten aus Glauben, Hoffnung, Liebe in einem Wirklichkeitsverständnis nicht deduktiv aus dem christlichen Ethos hervorgehen. Andererseits gibt es säkulare Konzepte zur strukturellen Gestaltung der gesellschaftlichen Gerechtigkeit. Die Argumente beziehen sich seit der Antike auf Fragen der Gleichheit, inklusive die Verteilung von Lebenschancen und Gütern, sowie das Verhältnis von Freiheit und heteronomen Pflichten. Rich skizziert die Vergleichbarkeit der zuvor entwickelten Kriterien mit den Prinzipien, die in anderen vernünftigen Konzeptionen der Gerechtigkeit enthalten sind und zeigt da-

---

<sup>746</sup> Vgl. a.a.O. 191

<sup>747</sup> Vgl. Rich (1992) 36-40, 36: Der *fundamentale* Zweck der Wirtschaft beinhaltet die Befriedigung der materiellen Grundbedürfnisse, der *humane* Zweck die Humanität in den Arbeitsverhältnissen, der *soziale* den Ausgleich in Verteilungsfragen, der *ökologische* die Ehrfurcht vor der Natur. Sowohl die Missachtung wie die „Extremisierung“ eines Wertes führen zum Verlust des Menschengerechten.

<sup>748</sup> a.a.O. 40

bei Übereinstimmungen wie auch Abweichungen.<sup>749</sup> Letztere beziehen sich auf eine tendenzielle Verabsolutierung von Werten, wie bspw. der Freiheit bei Rawls.<sup>750</sup>

#### 4.4.5.2 Dialogische Konstituierung sozialer Gerechtigkeit

Aus diesem Durchgang, der wie erwähnt drei Elemente miteinander in Verbindung zu bringen sucht, nämlich die Kriterien des Menschengerechten im christlichen Horizont, allgemeine Überlegungen, wie diese mit einem generellen Konzept gesellschaftlicher Gerechtigkeit in Beziehung stehen können, sowie Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, beschreibt Rich die folgenden Richtlinien sozialer Gerechtigkeit zum Zwecke der Konkretisierung in der Wirtschaft:<sup>751</sup> (a) Das christliche Ethos der hoffenden Liebe und das Ethos der Gerechtigkeit drängen beide auf Gleichheit. (b) Die Liebe verbleibt aber in kritischer Distanz und kann deshalb nie einem noch so utopischen Entwurf von Gerechtigkeit vorbehaltlos zustimmen. (c) Sie strebt in vernünftiger Reflexion ihrer Kriterien und der realistischen Bedingungen die Optimierung der gesellschaftlichen Gerechtigkeit mittels Konsensbildung an. (d) Die Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe schliesst sich der vernünftigen Argumentation Rawls' zur gerechten Teilhabe aller Menschen am Sozialprodukt und an Lebenschancen an. (e) Sie übernimmt ebenso dessen Grundsatz der möglichst grossen individuellen Freiheit in einer die Solidarität möglichst förderlichen Rahmenordnung. (f) Die so verstandene gesellschaftliche Gerechtigkeit erstreckt sich auf die ganze Dimension der Schöpfung und bekennt sich dadurch zu einer wachstumskritischen Haltung.

Das Aufzeigen der Perspektive, in der die Richtlinien gesellschaftlicher Gerechtigkeit sichtbar werden, kommt durch ein Zusammenführen der „idealen Welt der Prinzipien“ mit der „realen Welt der Fakten“ zustande.<sup>752</sup> Den Prinzipien, verdeutlicht anhand der Kriterien, kommt eine unbedingte Geltung zu, sie sind bruchlos aus den bekenntnismässig eingeführten Grundanliegen ableitbar. „Sie markieren in ihrer Gesamtheit den absoluten Orientierungspunkt aller sozialemischen Urteilsbildung und Entscheidungsfindung.“<sup>753</sup> Der reale wirtschaftliche Kosmos der Fakten dagegen ist Erkenntnisgegenstand empirischen Sachwissens. Die Erkenntnis an sich hat Ur-

<sup>749</sup> Vgl. Rich (1991) 207-217. Übereinstimmungen seien zu erkennen etwa mit der von John Rawls zur Diskussion gestellten Theorie der Gerechtigkeit. Rich konzidiert „Unter der Decke der vom Selbstinteresse geleiteten und utilitaristisch anmutenden Klugheitswahl verbirgt sich [...] bei John Rawls eine sittlich ausgerichtete Vernunftwahl [...]“ 213, und hinsichtlich des Überlegungs-Gleichgewichts: „Rationale und prärationale Momente sind hier wechselseitig im Spiel, derart dass die Überzeugungsmomente in der Argumentation wohl bereinigt, aber nicht aufgegeben werden.“ Dieses dialektische Vorgehen sei nahe dem, was sich in der Normativen Sozialwissenschaft G. Weissers finde, Vgl. a.a.O. 214.

<sup>750</sup> Vgl. a.a.O. 215f.

<sup>751</sup> Vgl. a.a.O. 217-221. Diese Aspekte entsprechen nicht einem Durchdeklinieren der Kriterien – was irritieren mag, vgl. Edel (1998) 237-241, jedoch dem Status der Kriterien durchaus entspricht, nämlich sich unsystematisch und in einzelnen Kontexten grundsätzlich erweiterbar zu erweisen.

<sup>752</sup> Vgl. a.a.O. 222

<sup>753</sup> ebd.

teilscharakter, sie beruht kognitiv auf Sachwissen und voluntativ auf den bekenntnismässig verknüpften (präskriptiven) Kriterien. Mit anderen Worten, das Sachgemässe kommt gemeinsam, aber gleichwohl unterschieden, in den Blick mit dem Menschengerechten. Solche Urteile nennt Rich „Maximen“.<sup>754</sup>

#### 4.4.5.3 Explikation der Maximen

Die Schritte der Urteilsfindung bzw. der Maximenbildung führen zu konkreter Handlungsorientierung im Hinblick auf Gestaltungsfragen der wirtschaftlichen Strukturen. Der Begriff „Maxime“ sei deshalb immer auf eine geschichtliche Situation im Licht des Unbedingten gemünzt und nicht wie bei Kant als subjektives Prinzip des Wollens, das nur ein sittliches ist, sofern es in Übereinstimmung mit dem objektiven Gesetz steht.<sup>755</sup> In den Maximen finden also Präskription und Deskription zusammen. „[Sie] haben somit nicht allein dem überrationalen Anspruch des Menschengerechten standzuhalten, sie haben sich auch vor dem rationalen Anspruch des Sachgemässen auszuweisen.“<sup>756</sup>

Wie ist nun die Verbindlichkeit von Maximen zu beschreiben? Rich stellt die Frage um den Verdacht des ethischen Relativismus zu entkräften. Zwischen der prinzipiellen Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe und der menschlichen Gerechtigkeit besteht immer der Abstand vom Absoluten zum Relativen. Darin sind die unvollkommenen Maximen hilfreich, um aufzuzeigen, wohin das Wollen streben sollte. In dieser Funktion entfalten sie Verbindlichkeit, allerdings nicht im Generellen, sondern in konkreten Situationen, die sich schnell verändern können. Rich betont, dass die Maximen sowohl prinzipiellen als auch tentativ-pragmatischen Charakter haben. Insofern sie in einer konkreten Situation versuchsweise Verbindlichkeit anstreben, müssen sie ihre Tauglichkeit unter Beweis stellen, ob mit ihnen menschengerechtere und sachgemässere Strukturen gebildet werden können. Gerade in diesem Bereich sei auf jegliche Dogmatisierung zu verzichten. Das Relative ist hier gewissermassen Programm und ist nur konsequent aus dem Ansinnen zu verstehen, dass Maximen nie aus Kriterien deduziert sein dürfen, sondern hermeneutisch Menschengerechtes, Sachgemässes sowie situative Gegebenheiten aufeinander beziehen und für die Gestaltung von gesellschaftlichen Strukturen optimieren will. Damit ist eine Verschiebung von genereller Gültigkeit von Normen hin zu einer Hilfestellung für den Umgang mit Normen in Bewegung gesetzt. Rich ist der Meinung, dass diese Funktion von Maximen sich auch exegetisch belegen lässt.<sup>757</sup>

<sup>754</sup> Vgl. a.a.O. 223; Rich (1992) 226-258. Es wird eine doppelte Perspektive auf das Menschengerechte und das Sachgemässe im Hinblick auf Wirtschaftsordnungen gezeichnet.

<sup>755</sup> Vgl. Rich (1991) 223, Anm. 2

<sup>756</sup> Ebd.

<sup>757</sup> Vgl. a.a.O. 233-241. Rich nennt die verschiedenen Sollensgebote in AT und NT „Maximen“.

Rich fasst die Hauptaufgabe einer christlichen Sozialethik in der Feststellung zusammen, sie müsse Maximen finden „für eine verantwortbare Gestaltung des Daseins in Staat, Gesellschaft, Wirtschaft.“<sup>758</sup> Diese Aufgabe erfüllt sie stets im Bewusstsein, dass sie im Relativen und Unvollkommenen auf das Reich Gottes hin ausgerichtet bleibt. Dieses Bewusstsein schützt einerseits vor jeglichem Furor normativus, der die utopistische Überhöhung von Idealen bzw. die Disqualifizierung des Bestehenden gleichermassen einschliesst und andererseits vor Resignation, welche sich mit Bestehendem abfindet und dadurch die Differenz zwischen dem Absoluten und dem Relativen aufhebt.<sup>759</sup> Letztlich sei das Spezifische dieses Ansatzes weder das Finden von Maximen allein, noch die Kriterien, sondern das Geschenk des Seins in der Struktur von Indikativ und Imperativ, in der Dialektik von Sein (im Licht der Hoffnung) und Sollen zu verstehen.

#### 4.4.6 Vorschlag zur Strukturierung

In der vorliegenden Untersuchung wollte ich zeigen, dass in der Grundstruktur der Wirtschaftsethik von Rich das Ethos der christlichen Liebe auffindbar ist und in der Besonderheit des Aufbaus zum Ausdruck kommt. Charakteristisch dafür ist das Primat der christlich verstandenen Existenz, aus welchem nicht direkt Handlungsorientierungen ableitbar sind, sondern eine Hermeneutik in der Spanne von Diesseitigem-Sachgemässen und dem Anspruch/Zuspruch des Reiches Gottes. In der Wahrnehmung dieser Spanne erst liegt theologisch begründbar eine „relative Annahme“ der bestehenden Welt.<sup>760</sup> Eine wichtige Bedeutung kommt deshalb dem Kriterium der Relationalität zu. Es ist gewissermassen der Prüfstein dieser lebensorientierten Hermeneutik, denn jegliche Absolutsetzung, sei es die Zwecke der Wirtschaft oder der Anspruch der radikalen Liebe, führt zu einem Verlust der Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe. Es gibt keine (faktisch bestehende) Ordnung der Wirtschaft, die dem Anspruch der Liebe gerecht werden kann, deshalb sei das Ziel seiner Wirtschaftsethik, das Menschengerechte in der Wirtschaft faktisch zu befördern.<sup>761</sup> Eine solche Förderung muss verständlicherweise in und durch geeignete Institutionen geschehen. Und obwohl dadurch eine Wirtschaftsethik konstituiert wird, die sich in der Gestalt der Ordnungen bzw. der Institutionen zeigt, bleibt der einzelne Akteur in seiner ökonomischen Verantwortung stets angesprochen. In diesem Sinn ist die Wirtschaftsethik von Rich ein offenes System, das weitergedacht werden kann in die

---

<sup>758</sup> a.a.O. 241

<sup>759</sup> Edel (1998) 252ff. hat im weitern den theologischen Zugang zu dieser unverklärten Wahrnehmung von Wirklichkeit hervorgehoben: (1) Die hoffende Liebe des Glaubens *nimmt* die Menschen unverstellt *an*, so wie sie sind und (2) diese Liebe erlaubt in der Hoffnung auf das kommende Reich Gottes eine kraftvolle *Präsenz* im Relativen.

<sup>760</sup> Rich (1991) 163

<sup>761</sup> Vgl. Rich (1992) 43

Sphäre der persönlichen Verantwortung in Unternehmen. Um zu verdeutlichen, wie ich mir dabei den Anschluss vorstelle und die Logik des Rich'schen Konzepts in Richtung des erwähnten dritten Bandes denke, wähle ich eine grafische Darstellung.

In der horizontalen Anordnung (Zeilen) ist der argumentative Aufbau der Kriterien dargestellt und in der vertikalen Anordnung (Spalten) der argumentative Aufbau der Maximen. Die Darstellung verdeutlicht das Vermitteln des Relativen und des Absoluten sowohl in der Horizontalen wie in der Vertikalen. Entsprechungen und Relativierungen sind die beiden wichtigsten Aspekte dieser Vermittlung. Die Darstellung blendet bewusst und weitestgehend die für Rich zentrale Frage der wirtschaftlichen Grundsysteme aus, weil zwischenzeitlich die Entscheidung für ein System opportun geworden ist. Nach wie vor aktuell sind die Ordnungsfragen, die ich in der Darstellung mit der Bezeichnung Sphären drei und vier etwas anders gewichtet habe. Ich schlage eine Unterscheidung in fünf „Sphären“ vor und begründe diese damit, dass so die Bedeutung des Ethos hervorgehoben werden kann. Eine eigene Argumentation soll die grafische Darstellung nicht leisten, sondern meine Lesart verdeutlichen. Insofern möchte die Darstellung eine Verstehenshilfe für den Weg der Konkretion von der nicht begründbaren Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe bis zur situativen Maxime sein. Dabei möchte ich wiederholen, dass es in der Tabelle nicht um den Prozess einer Urteilsfindung geht, sondern darum zu verdeutlichen, wie das Ethos prozesshaft zu einer Artikulation geführt wird. Die Systematik Richs musste ich zu diesem Zweck verlassen, die drei Ebenen seiner Argumentation sind mit den Seitenangaben versehen. Mit Ausnahme der ersten Spalte sind nur Begriffe und Formulierungen eingesetzt, die auch bei Rich zu finden sind.

Der Begriff der Sphäre ist in meinen Augen nur deshalb geeignet, weil – etwa im Unterschied zu Ebene, Bereich oder Schritt – die Ränder einer Sphäre verwischt sein können.<sup>762</sup> So möchte ich keinesfalls mit diesem Begriff den Eindruck erwecken, die Rich'sche Systematik optimieren zu wollen. Sphäre 1 und 2 entsprechen Ebene 1 und 2 bei Rich. Sphären 3 und 4 habe ich bis zur Ebene 3 (Maximen) dazwischen geschoben, weil mir das formale Kriterium der Relationalität im Hinblick auf das Wirksamwerden des christlichen Ethos in einer tugendorientierten (praktischen) Wirtschaftsethik der Kirchen wichtig scheint. In ihm werden Wertefragen der Wirtschaft relativiert, es werden durch dieses Kriterium typische ökonomische Dilemmata besser beleuchtet und als bleibende Spannung bzw. Herausforderung für wirtschaftliche Akteure hervorgehoben. Sphäre 4 ist begründet mit der korrespondierenden und relativierenden Funktion der Kriterien kritische Distanz und relative

---

<sup>762</sup> Vgl. Rich (1991) 169ff. Rich spricht von Ebenen, ich von Sphären. Bei Rich geht es um die Unterscheidung von Ebenen, auf denen je andere Geltungen beansprucht und andere Begründungsmöglichkeiten gegeben sind.

Rezeption. Das Ziel lautet, den relativen Sinn der Wirtschaft – auch der wirtschaftlichen Handlung im Einzelnen – im Licht des Ethos zu bestimmen. Diese Sphäre greift über in die Maximenfindung, der dritten Argumentationsebene bei Rich. Konkretionen und Umsetzungen von Maximen unter institutionellen bzw. organisationalen Gegebenheiten bezeichne ich mit Sphäre 5, Rich verwies für diese Aufgabe auf den dritten Band der Wirtschaftsethik.



Sphäre 1 Rich: Ebene 1 der Argumenta- tion	Humanität aus Glaube, Hoffnung, Liebe Rich (1991) 105-169; Rich (1992) 21-43				<i>präskriptiv, absolut, nicht begründbar</i>
Sphäre 2	<i>Im Hintergrund wirkende Werte- komplexe der Wirt- schaft:</i>	<i>Vier daraus zu bestimmende Zwecke:</i>	<i>Klärung der ökonomischen Sinnfrage aus der Humanität:</i>	<i>Rich: Ebene 2 der Argumentation: Kriterien der Hu- manität/des Men- schengerechten: Rich (1991) 172- 221; Rich (1992) 139-175</i>	
	Wohlstand	fundamentale	Lebensdien- lichkeit	Geschöpflichkeit	<i>Materiale Kriterien</i>
	Humanität in Ar- beitsverhältnissen	humane	optimale Effizi- enz; sinnvolle Strukturen	Mitmenschlichkeit	
	Ausgleich der Le- benslagen	soziale	gerechte Vertei- lung	Partizipation	
	Ehrfurcht vor der Natur und Nutzung ihrer Güter	ökologische	Wachstum ohne Umweltbe- lastung	Mitgeschöpflichkeit	
Sphäre 3	Keine Absolutset- zung der Werte- komplexe der Wirt- schaft	Konvergenz-Perspektive: Umgang mit Spannungen im Geist der Liebe.		Relationalität	<i>Formale Kriterien (gegen- seitiges Be- dingen)</i>
Sphäre 4	Konstitutive Merkmale des Menschengerech- ten	Das Ethos wahrt die Relationalität, kann auch urteilen; schafft relative Harmonie zwischen dem Werte- komplex der Wirtschaft und dem Wertekomplex der radikalen Liebe		Kritische Distanz	
		Ziel: relativer Sinn in der Wirtschaft erkennen und bestim- men		Relative Rezeption	
	Rich: Ebene 3 der Argumenta- tion: Maximen, Rich (1991) 222-241; Rich (1992) 259-368	Relative Maximen	Normative Richtlinien	<i>Nicht deduzierbar aus Kriterien</i>	<i>Präskriptiv und deskrip- tiv</i>
Sphäre 5 (Rich: Aussicht auf Band 3)		Institutionelle bzw. organisationale Konkretion und Umsetzung der Maximen			

#### 4.4.7 Fazit

Rich bringt in Abgrenzung zur vertikalen Struktur des Normativen in der Dialektischen Theologie und zur vernunftmässigen Analogie des Normativen in der Ordnungstheologie die horizontale Struktur einer Vermittlung des Absoluten mit dem Relativen als die Grundlegung einer theologischen Sozialethik ein. Dabei geht es ihm nicht um Kommunikabilität um jeden Preis, aber darum, als Ausgangspunkt des gesamten Unterfangens, je bestimmte Wirklichkeitsauffassungen (nämlich auch solche in den Sozialwissenschaften) dialogisch in ein Verhältnis zu bringen. Mit Hilfe der differenzierten Bestimmung von „Grundanliegen“ sowie „existentieller Gewissheiten“ gegenüber „Überzeugungen“, ist es möglich, die spezifische Wirklichkeitsauffassung des christlichen Ethos zu zeigen. Dies weist auf eine Dynamik des Werdens, Hinterfragens und neuer Vergewisserung hin, in welcher auch Bildungsaspekte (Herms) und Identitätsfragen (personale Korrespondenz) eine Rolle spielen.

Die Verankerung des Menschengerechten bei Rich ist in dieser Dynamik verortet. Es ist vorstellbar, dass der Gewissheit in dieser Wirklichkeitsauffassung eine Kraft innewohnen kann, die die Akteure zu einer kritischen Überprüfung ihrer Einstellungen führt. Denn Rich kann dank dieser Grundlegung sogar festhalten: „Es gibt keine Möglichkeit, das Menschengerechte als material bestimmte Norm im Sinne wissenschaftlich-objektiver Rationalität allgemeingültig zu begründen.“<sup>763</sup>

Bei Rich bleibt die Urteilsbildung von Anfang an der leitenden Liebe als urteilende Instanz anheim gestellt. Das Verhalten einer Person ist in diesem Ethos der Liebe ausgerichtet. Die Systematik Richs scheint mir weniger einfach erkennbar zu sein, als dies auf Anhieb den Anschein macht. Rich spricht von drei Ebenen sozialetischer Argumentation, was meinem Vorschlag, das Prozessuale der Wirtschaftsethik Richs in fünf Sphären zu erkennen, nicht widerspricht. Diese Sphären sind stets ineinander verwoben, stehen nicht kaskadisch als einzelne Schritte in einer Abfolge.

(1) Die Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe ist die geschöpfliche Existenzbestimmung des Menschen. Sie ist abgeleitet aus unverzichtbaren, nicht relativierbaren und ausschliesslich präskriptiven Normen. Diese Humanität kann in sieben oder mehr Kriterien bestimmt werden. (2) Diese Humanität stellt uns darauf ein, erkennen zu können, was der Sinn des Wirtschaftens ist. Die Wirtschaft lässt sich in vier Wertebereiche unterteilen – Wohlstand, humane Arbeitsverhältnisse, Ausgleich der Lebenslagen, Ehrfurcht und Nutzung in Bezug auf die Natur. Diesen vier Hinsichten korrespondieren vier Zwecke der Wirtschaft – der fundamentale, humane, soziale und ökologische Zweck. Diese vier Zwecke wiederum erfahren eine präskriptive Setzung durch die vier materialen Kriterien – Geschöpflichkeit, Mitmenschlichkeit, Par-

---

<sup>763</sup> Rich (1991) 100

tization und Mitgeschöpflichkeit. Zusammengefasst sollen die vier Zwecke der Wirtschaft im Lichte dieser vier Kriterien der Lebensdienlichkeit, der optimalen Effizienz in sinnvollen Strukturen, der gerechten Verteilung und dem Wachstum ohne Umweltbelastung dienen. (3) In der dritten Sphäre öffnet sich die Perspektive der Konvergenz auf das Bisherige. Es sind nämlich unvermeidliche Spannungen vorhanden, die aus der Absolutsetzung einzelner Wertebereiche der Wirtschaft entstehen können. Die Konvergenz-Perspektive führt zu einem Umgang mit diesen Spannungen im Licht der formalen Kriterien Relationalität, kritische Distanz und relative Rezeption. Das Kriterium der Relationalität leitet die Wahrnehmung der tatsächlichen Spannungsverhältnisse an *und öffnet die Option, mit diesen überhaupt einen Umgang finden zu können*. Hier erhält die Entsprechung der Liebe eine Scharnierfunktion: Die Liebe selbst bzw. das in ihr innewohnende Ethos bewahrt die Relationalität, hält die Balance zwischen den Spannungen. An dieser Stelle zeichne ich einen Übergang in die nächste Sphäre. (4) Das Wahre der Relationalität verdankt sich dem Ethos. Wichtig wird unter den konstitutiven Merkmalen des Menschengerechten, eine relative Harmonie zu schaffen zwischen dem „Wertekomplex“<sup>764</sup> der Wirtschaft und dem Wertekomplex der radikalen Liebe. Das Ziel dieser Balancierung besteht in der Sinngebung der Wirtschaft, der „als Kampf um Ordnungsstrukturen, die auf der Relationalität der Werte basieren“ zu verstehen ist und den materialen Kriterien mehr Wirksamkeit zu geben verspricht.<sup>765</sup> Die formalen Kriterien kritische Distanz und relative Rezeption bedingen sich gegenseitig.<sup>766</sup> Aus diesem Kampf gehen noch in dieser Sphäre die relativen Maximen hervor, deren Gültigkeit immer präskriptiv und deskriptiv oszilliert. Die Pointe hier: Maximen lassen sich nicht aus den Kriterien deduzieren. Maximen liefern normative Richtlinien, die in weitere Konkretionen und Umsetzungen münden. An dieser Stelle würden m.E. der dritte Band der Wirtschaftsethik und damit die Sphäre (5) einsetzen. Sie behandelt die Konkretionen in Unternehmen – wohl in entsprechend institutionalisierter Form des Ethos.

Es wird deutlich, dass zwischen der nicht begründbaren Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe und den ebenso absolut gültigen und nicht begründbaren Kriterien über diese fünf Sphären zu den relativ und absolut gültigen Maximen kein explizit schrittweiser Urteilsprozess auszumachen ist. Einerseits ist von Anfang an das Urteil da in den nicht begründbaren Voraussetzungen und andererseits stehen mit den Maximen keine Urteile zur Verfügung, mit denen eine konkrete Situation bewertet und anschliessend entschieden wird. Das Urteil wird in den Maximen handlungsrelevant, damit es im Funktionszusammenhang Wirtschaft evident und wirksam wird.

---

<sup>764</sup> Vgl. Rich (1992) 41

<sup>765</sup> Vgl. a.a.O. 43

<sup>766</sup> Vgl. a.a.O. 42

Es handelt sich damit aus meiner Sicht nicht um ein Vermittlungsmodell, wie es bislang in der Literatur mehrheitlich bezeichnet wird. Es ist keine Korrelation im Sinne Gerlachs aufzufinden. Was wir in der Wirtschaftsethik Arthur Richs lesen, ist eine ausführliche, eindruckliche Beschreibung des Ethos der Liebe, das sich in der Wirtschaft bewähren kann und soll. Voraussetzung dafür ist der Lebensvollzug des Menschen in der „personalen Korrespondenz“.<sup>767</sup>

Richs evangelische Wirtschaftsethik vermittelt Sachgemässes und Menschengerechtes nicht bloss im Modus der Interdisziplinarität. Üblicherweise wird in der Zuordnung von Ökonomie und Theologie genau dies verstanden: Zwei unterschiedlich verfasste Disziplinen sind auf geeignete Weise miteinander in einen Dialog zu bringen. Der Vorschlag Gerlachs führt dann zur Funktion der Rahmentheorie einer theologischen Wirtschaftsethik. Das Problem, das ich darin sehe, betrifft die Bedeutung der Akteure. Diese Konstellation bleibt insofern eine theoretische, als dass sich an dieser Zuordnung zunächst interessierte Ökonomen und Theologen beteiligen, aber anschliessend die praktische Gültigkeit der getroffenen Urteile unsicher wird. Damit droht auch das Korrelationsmodell zu scheitern.

Rich hingegen beschreibt eine andere Art der Vermittlung. Den Unterschied macht der Ort der Vermittlung aus. Bei Rich ist es die Ethos-geleitete Person, die in einer inneren Findung Sachgemässes und Menschengerechtes zueinander in Streit und Klärung bringt. Die Kriterien, die dabei in Anschlag gebracht werden, sind für die Person bedeutsam, sie kennt dieses Ringen aus eigener Anschauung und kann darüber auch mit anderen in einen Austausch treten. Dieser Prozess ist aber nicht so zu verstehen, dass jede Person die Sache privat mit sich selber ausmachen soll. Das Verbindende besteht in der gemeinsamen Ausrichtung des Ethos. Erst dies ist eine Voraussetzung, um mit anderen die Konstituierung einer Ordnung hervorzubringen, die den Ansprüchen der Kriterien gerecht wird. Man kann den Unterschied auch mit der Öffnung für die Beteiligten-Perspektive bezeichnen. Zuordnungsmodelle klären und vermitteln dagegen in der Beobachter-Perspektive. Es entspricht jedoch der dreifachen Aufgabe theologischer Ethik, für das Verstehen der Wirklichkeit in christlicher Perspektive, in einer konfliktreichen Sache Menschen sich als Beteiligte erkennen zu lassen. Aus diesem Grund diskutiert Rich keine Handlungsbegründungen, lässt Entwicklungsmöglichkeiten offen – bspw. für die Anzahl der Kriterien – und beschreibt keine für immer gültigen „Maximen“ als Abschluss eines Urteilsverfahrens.

---

<sup>767</sup> Vgl. Rich (1991) 175. Die personale Korrespondenz konstituiert neben der ontologischen Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf die Humanität. Sie ist die Grundlage des personalen Subjekts-eins.

Ausgangspunkt ist bei Rich die Unsicherheit über die Geltung und die Begründbarkeit von Normen sowie die Grenzen der Ethik selbst.<sup>768</sup> Es gibt keinen „Anstoss“, den es unter Bezugnahme auf Werte, Sinnhorizonte und Prinzipien zu deuten und zu beurteilen gilt. Allerdings gibt es die „wirtschaftlichen Grundprobleme“ und Wirtschaftsethik ist „die Anwendung der sozialetischen Fragestellungen, Gesichtspunkte und Prinzipien“ auf solche Probleme.<sup>769</sup>

Rich schreibt zu Beginn des Epilogs, der *theologische Kontext* seiner Wirtschaftsethik ist dadurch charakterisiert, dass Menschen in vorfindlichen und relativen Ordnungsstrukturen, als Ausdruck der gefallenen Welt, die unter der Verheissung des kommenden Reiches Gottes steht, die Aufgabe haben, diese Ordnung verantwortungsvoll, ohne resignative Adaption und ohne utopische Verweigerung im Licht der Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe zu gestalten. Dazu gehört ein scharfes Unterscheidungsvermögen gegenüber den unabänderlichen Gesetzen der Wirtschaft und dem Veränderbaren. Die an der Liebe orientierte schwierige Vermittlungsarbeit ist endlos bzw. „werden [...] in der Zeit des Vorletzten an kein Ende kommen.“<sup>770</sup> Ausgang ist das christliche Ethos, zu dem das Wissen über diese Gestalt der Verfasstheit der Welt gehört. Insofern markieren diese Grundprobleme nicht ein Versagen in ethischer Hinsicht, das nach Korrektur verlangt; im Gegensatz etwa zu Kaiser, bei dem die Probleme, die als Ausgangslage bestimmt werden, Ausdruck einer Fehlentwicklung im Rahmen der Trennung von System und Lebenswelt sind.<sup>771</sup> Rich stellt den Aspekt der Beziehung bzw. der vielfältigen Beziehungen als Vorzeichen zu den ethischen Betrachtungen. Diese münden schliesslich in die umfassende Beschreibung eines „existenzial-eschatologischen Daseinszusammenhangs“, in welchem die Liebe als Kurzformel des christlichen Ethos der vielfältigen Beziehungen in dieser relativen und über diese relative Welt hinaus in den Mittelpunkt rückt.<sup>772</sup> Damit ist der radikal hermeneutische Charakter seiner Wirtschaftsethik bestimmt. Ein Grund, weshalb Richs Wirtschaftsethik in Ökonomenkreisen gut aufgenommen worden ist, dürfte der sein, dass er nicht mit einer Problemfeststellung beginnt, wie dies in der Tradition der ökumenischen Wirtschaftsdebatte häufig anzutreffen ist. Eine solche müsste vielmehr das Ergebnis einer Verständigung über das richtige, gelingende bzw. problematische Wirtschaften sein. Die hermeneutische Grundhaltung ent-

---

<sup>768</sup> Vgl. Rich (1991) 38ff.

<sup>769</sup> AaO. 67

<sup>770</sup> Vgl. zum Epilog Rich (1992) 369-375, 375.

<sup>771</sup> Vgl. Kaiser (1992) 11; Kaiser (1991)

<sup>772</sup> Rich (1991) 166. Auch S. Edel fällt die Vorstellung äusserst schwer, dass der Ausgangspunkt eines sozialetischen Ansatzes nicht das *Handeln* gemäss bestimmten Normen im Licht des christlichen Glaubens ist und meint, die Möglichkeit von *Gestaltung* der Welt sei von Gottes Heilshandeln her gegeben, also gehe es Rich primär nicht um ein Wissen von Normen und von „Strukturprinzipien für die Gestaltung einer gesellschaftlichen Ordnung“, sondern darum, einen „Umgang“ mit Ordnungen zu bestimmen. Vgl. Edel (1998) 216f.

spricht einem christlichen Ethos, welches direkter Ausdruck einer bestimmten Befindlichkeit des In-der-Welt-Seins ist, eben im existential-eschatologischen Sinnhorizont. Im Zuge der Modellierung wirtschaftsethischer Ansätze, wie sie Gerlach in theologischer Perspektive vorgenommen hat, könnte man bei Rich nicht von einer Vermittlung, sondern von einem Ethos-Modell sprechen.

Rich gibt selber zu verstehen, dass seiner Wirtschaftsethik ein dritter Band zur Unternehmensethik noch fehlt. Ich skizziere nach meinem Dafürhalten sinnvolle Anschlussmöglichkeiten für eine Unternehmensethik im Sinne Richs<sup>773</sup>: Kapitel 3 im zweiten Band<sup>774</sup> diskutiert die wirtschaftsethischen Hauptprobleme. Die drei Grundfragen, was und wieviel, wie, für wen produziert werden soll, müssten in einem nächsten Schritt mit Beteiligung von Unternehmen verhandelt werden. Zwar liegen die Antworten auf der Ebene der Wirtschaftsordnung, aber diese Ebene kann nicht gestaltet werden ohne direkte Beteiligung der Akteure auf der Mesoebene. „Was heisst [...] verantwortliches Handeln etwa des Managements, der Gewerkschaftsspitzen oder anderer Interessenwahrer im wirtschaftlichen und sozialpolitischen Umfeld? Hier vor allem wäre, nebenbei gesagt, eine *betriebswirtschaftlich* ausgerichtete Wirtschaftsethik anzusiedeln.“<sup>775</sup> Wenn Kriterien als das Problem der Effizienz, des Menschengerechten, der Partizipation, der Mitgeschöpflichkeit und der Relationalität verhandelt werden, sind diese beteiligt. Hier sind aufgrund der Erfahrungen von Konkurrenz, aufgrund von unterschiedlichen Unternehmenskulturen und strategischen Orientierungen wesentliche Beiträge, Rückfragen und Relativierungen – und zwar nicht ausschliesslich aus der Perspektive des Sachgemässen – zu erwarten. Schliesslich können die Maximen<sup>776</sup> durchaus als Einladung an die Unternehmen gelesen werden, ihre Ansichten und normativen Ausrichtungen daraufhin zu reflektieren. Einerseits haben sorgfältig begründete Abwägungen einen gewissen Anspruch auf Gültigkeit, andererseits sind die Maximen „einer ständigen Überprüfung nach dem ‚trial and error‘-Prinzip zu unterziehen“ und falls es sich zeigen sollte, dass sie für eine menschengerechte und funktionstüchtige Ordnung des jeweils zu Gestaltenden untauglich sind, „müssen sie revidiert oder aufgegeben werden.“<sup>777</sup> Dies spricht dafür, dass Unternehmen als die Akteure der Mesoebene an der Formulierung, zumindest aber an der kritischen Überprüfung der Maximen beteiligt sind.

---

<sup>773</sup> Diesen Versuch hat ansatzweise auch Edel (1998) 326f. unternommen.

<sup>774</sup> Rich (1992) 132-175

<sup>775</sup> A.a.O. 369

<sup>776</sup> Vgl. a.a.O. 338-344

<sup>777</sup> A.a.O. 337

## 5 Ertrag und Ausblick

Die Theoriewelt der Ökonomie mit jener der Theologie als Basis für einen Dialog „auf Augenhöhe“ in einen Zusammenklang zu bringen, hat sich für die theologische Wirtschaftsethik als verhängnisvoll ausgewirkt. Die breit angelegten Diskussionen im Rahmen der ökumenischen Bewegung ab 1925 bis in die 1970er Jahre zeigten ein ernsthaftes Interesse sowohl von Theologen wie von Ökonomen an einem gelingenden Dialog. Die gemeinsamen Anstrengungen haben in Form der Sozialen Marktwirtschaft auch zu einem beachtlichen Ergebnis geführt. Nur hat sich gezeigt, dass auch Wirtschaftsordnungen Konjunkturen und Verfallsdaten aufweisen. Die Soziale Marktwirtschaft, wie sie insbesondere in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg den Wiederaufbau und die ersten Jahrzehnte der Hochkonjunktur geprägt hat, wurde nicht primär wegen theoretischen Unzulänglichkeiten, sondern wegen der politischen Opportunität einer alternativen Wirtschaftssteuerung aufgegeben. Der Staat habe sich aus dem Markt zurückzuziehen, makroökonomisch beeinflussen lediglich die Geldpolitik der Nationalbanken und ausgeglichene Staatshaushalte die Wirtschaftsprozesse, der Monetarismus wurde ab den 1980er Jahren in USA und England wirksam, ökonomischer Liberalismus und Globalisierung waren die neuen Paradigmen, welche die theologische Wirtschaftsethik bis heute herausfordern. Der Dialog brach weitgehend ab. Dazu hat innerhalb der ökumenischen Debatte das in den 1960er Jahren wachsende Selbstbewusstsein in den Drittweltländern, ihre Rolle als Opfer in langen Zeiten der kolonialen Ausbeutung, die gravierenden strukturellen Mängel in Politik, Wirtschaft und im Sozialen beigetragen. Die Nord-Süd-Problematik wurde stellvertretend in den Weltkirchen ausgetragen. Aus diesem Grund fielen Fakten und Visionen zur Globalisierung auf einen Humus, aus dem berechnete Ängste und Empörung wuchsen.

Dies alles erklärt aber nicht, dass die ökumenische Bewegung ihre langjährigen Bemühungen um den interdisziplinären Dialog aufgegeben und zusehends einen Begründungs-Rigorismus entwickelt hat. Die Vermittlung zwischen Ökonomie und Theologie mit dem Ziel, eine Wirtschaftsordnung für mehr Lebensdienlichkeit und Gerechtigkeit zu schaffen, ist aus vielerlei Gründen versandet. Allein die fehlende Aussicht auf Erfolg, auf die Domestizierung entfesselter Märkte und auf global ausgleichende Gerechtigkeit hat zu einer Resignation einerseits und zu einem Furor andererseits geführt. Hier die Idee der Sozialen Marktwirtschaft wieder aufzugreifen<sup>778</sup> oder dort das Konzept der verantwortlichen Gesellschaft zu reanimieren<sup>779</sup>,

---

<sup>778</sup> Stierle (2001)

<sup>779</sup> Hübner (2003)

scheinen mir nicht viel versprechend. Alle diese Konzepte basieren auf der Annahme, mit Hilfe eines interdisziplinären Dialogs eine theologische Wirtschaftsethik entwickeln zu können, obgleich in theologischer Perspektive es nicht ausschliesslich um die Herstellung einer Ordnung gehen kann. Interdisziplinarität ist wie bei Rich zwar durchaus wichtig, aber sie führt allein nicht zum Erfolg. Die Vision einer gerechten Ordnung in der Welt birgt das Risiko, den notwendigen interdisziplinären Dialog zu beeinträchtigen. Dieses „aktive“ Konzept geht wenig ein auf die Spanne zwischen den Äonen (Thielicke), sie kann die eschatologisch wichtige Annahme des Vorletzten und Letzten (Bonhoeffer) oder des Absoluten und Relativen (Rich) schlecht integrieren. Die bekannte Kritik am Wort der Kirchen zu den ökumenischen Konsultationen (auf die hier nur exemplarisch eingegangen wurde) ist im Wesentlichen keine Kritik von Ökonomen an den Kirchen und dieser Sozialethik, auch wenn sie von ihnen besonders heftig vorgetragen wurde, sondern darf als theologische Kritik an dieser theologischen Sozialethik der Kirchen gelesen werden. Die Hinwendung zu wirtschaftsethischen Ansätzen, die einzig auf eine gerechte Ordnung setzen, verstehe ich als eine Art Resignation gegenüber einem anspruchsvollen und offenbar schlecht steuerbaren System Wirtschaft. Rich hat diesem mit den „gleichwertigen“ Begriffen Sachgemässes und Menschengerechtes eine andere Konturierung versehen. Die Akteure erhalten eine hohe Bedeutung für die Ausgestaltung der Wirtschaft. In den ökumenischen Stellungnahmen und anderen kirchlichen Verlautbarungen vergleichbarer Art ist sehr selten die Rede von der Hoffnung, das christliche Ethos möge bei Entscheidungsträgern als urteilende Orientierung eine Rolle spielen. Die Analyse hat gezeigt, dass sogar tugendethische Aspekte in dieser theologischen Wirtschaftsethik kaum vorkommen, etwa in dem Sinn, dass für Entscheidungsträger im wirtschaftlichen Handeln eine gewisse Sittlichkeit bedeutsam sein könnte. Für Gemeinden wirkt sich das erschwerend aus, weil sie zu einer Verständigungsschwierigkeit in Bezug auf lebensdienliches Wirtschaften in ihrem Nahbereich verführt sind.

Herms Ansatz, die Vermittlung von Theologie und Ökonomie an den kategorialen Grundbegriffen der sozialen Ordnung festzumachen und von dort aus die Bedeutung des theologischen Welt- und Menschenbildes geltend zu machen, sehe ich für das Ethos in der theologischen Wirtschaftsethik als eine wichtige Voraussetzung. Fischer betont<sup>780</sup>, dass eine Theologisierung von Gesellschaft resultiere, wenn entweder ordnungstheologische oder christologische Muster – beides von Herms zurückgewiesen – oder eine kategoriale Konzeptualisierung aus einem praktischen Wirklichkeitsverständnis Anwendung finden. Das christliche Wirklichkeitsverständnis ge-

---

<sup>780</sup> Vgl. Fischer (2002) 64-69



hört zur praktischen Erkenntnis, es ist kritischer Massstab an den Erfahrungen und soll seine Wirksamkeit gewissermassen aus dem Geist der Liebe entfalten.

Gerlach hat in seiner Untersuchung gezeigt, dass Ethik und Ökonomie in verschiedenen Modellen der Zuordnung denkbar sind. Es umfasst das Spektrum von einem Nebeneinander (Homann, Molitor) bis zu einer Synthese (Ulrich, Koslowski). Zunächst muss man sich über den Theoriestatus des Zuzuordnenden im Klaren sein: Ethik und Ökonomik sind beide Reflexionswissenschaften über faktisch Vorhandenes, entweder in der Sittlichkeit oder in der Wirtschaft und beide wollen Anwendungswissen über das Erreichen des Gesollten produzieren. Das Ausgangsparadigma der Reflexionsform bestimmt aber, was einander zugeordnet wird: (1) der Wirtschaftstheorie lediglich die Moral in der Wirtschaft oder (2) der Ethik eine Wirtschaftstheorie, der die spezialisierte Methodik entzogen ist. Beides führe nicht zur erwünschten Grundlegung einer theologischen Wirtschaftsethik. Nachdem Gerlach die Zuordnungsproblematik analysiert und die Modelle anhand der vier untersuchten Wirtschaftsethiken charakterisiert, legt er mit dem Korrelationsmodell einen eigenen Ansatz theologischer Wirtschaftsethik vor. Die Untersuchung der Zuordnungsmodelle sei darum hilfreich, weil in der Wissenschaftsgeschichte durch Zuordnungen die Weiterentwicklung von Disziplinen stattgefunden habe. Gerlach bezweifelt, dass dies im Fall der Wirtschaftsethik (bereits) gelungen ist. Im Blick auf eine theologische Wirtschaftsethik plädiert er deshalb für eine Korrelation zweier selbständiger Disziplinen. Ausgehend von Herms spricht er von empirischem Wissen in den kategorialen Annahmen, was die Disziplinen wiederum aufeinander verweise. Eine theologische Wirtschaftsethik ist deshalb nicht als neue Disziplin zu konzipieren, sondern als Rahmentheorie, in der das Verhältnis von kategorialen Leitbegriffen und empirischem Regelwissen als zentrales methodisches Problem reflektiert wird.

Mit diesem Ergebnis bestätigt Gerlach die These, dass in der bisherigen theologischen Wirtschaftsethik die Zuordnung von Ökonomik und Ethik ein unbewältigtes Problem darstellt. Da beide Disziplinen von kategorialen Gewissheiten und einem Bestand an methodischem Regelwissen ausgehen, die je das Wirklichkeitsverständnis prägen, müssen auch beide Disziplinen jeweils eine Zuordnung ihrer normativen Voraussetzungen mit der Wahrnehmung der Empirie vornehmen. Darin liegt (theoretisch) die Auflösung des (historischen) Streits in den Wirtschaftswissenschaften über die Berücksichtigung der Empirie. Man kann also sagen, wenn jede Disziplin ihre kategorialen Fragen mit den Erfahrungen jeweils in ihrer Perspektive reflektiert, ist die methodische Voraussetzung gegeben, den interdisziplinären Diskurs zu führen. Die mit diesem Korrelationsmodell vorgeschlagene Lösung macht immerhin

die Probleme deutlich. Es ist gut vorstellbar, dass eine angewandte kirchliche Wirtschaftsethik in einer solchen Rahmentheorie situiert werden kann.

Zwar wird der Komplexität in den Disziplinen in mehrerlei Hinsicht Rechnung getragen und vor einer leichtfertigen korrelierenden Zuordnung gewarnt. Es geht um grosse Disparitäten, die nicht immer Gewinn bringend aufgelöst werden können. Allein die (gemeinsame) Intention, Gesellschaft zu gestalten, wirkt im Verborgenen verbindend. Der konkrete Urteilsprozess, der Orientierungswissen im Handeln generiert, ist hier die Aufgabe. Aufschlussreich, dass zuletzt ein Appell kommt: Die Vertreter beider Disziplinen sollen den Zusammenhang von kategorialen Leitbegriffen und empirischem Regelwissen wahrnehmen. Denn die Art der Wahrnehmung von Empirie ist in einem bestimmten Wirklichkeitsverständnis fundiert. Die Aufgabe der theologischen Wirtschaftsethik als Rahmentheorie besteht im Kern darin, im Urteilsverfahren für Transparenz zu sorgen und die teilnehmenden Disziplinen an ihre Selbstreflexivität zu erinnern. Allein das „Ausgangsparadigma“ der Rahmentheorie bleibt ungeklärt. Es besteht weitgehend aus den kategorialen Grundbegriffen des christlichen Weltverständnisses. Dass dies als Spezifikum des christlichen Glaubens verstanden wird, führt dazu, den anderen Disziplinen ebenfalls zu unterstellen, dass ihr Wirklichkeitsverständnis einer kategorialen Bestimmung unterliege. Ebenfalls ist (von Herms) übernommen, dass es letztlich um die plausible Begründung und Bereitstellung von Orientierungswissen für das Handeln geht. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Gerlach die bekannten sechs Leitthesen Herms' von 1986 aufgreift und diese bearbeitet. Ähnlich wie bei Herms findet das Ethos kaum Beachtung.

Dass die Zuordnung von Ethik und Ökonomik nicht dasselbe ist wie die Vermittlung von Sachgemäßem und Menschengerechtem zeigt nach wie vor eindrücklich die Wirtschaftsethik von Arthur Rich. Es wäre ein Missverständnis, man würde darin lediglich eine Verknüpfung der Erfahrungswissenschaften mit kategorialen (normativen) Gewissheiten sehen, oder eine „Zwei-Reiche-Lehre“, die in einem unvermittelten Nebeneinander stehen bliebe. Den Unterschied macht das konzeptionelle Voraussetzen des Ethos als urteilende Instanz aus. Es wird bei näherer Betrachtung deutlich, wie diese Vermittlung vom Ethos geprägt ist, wie Empirie und Gewissheit reflektiert werden und in die Gestaltung der Ordnungen in und durch die vom Ethos geleiteten Akteure zurückgeht.

Es stellt sich am Schluss dieser Untersuchung die Frage, ob weiterhin davon ausgegangen werden soll, die Problematik theologischer Wirtschaftsethik als die Zuordnung von Ökonomik und Ethik zu begreifen. Im Hinblick auf eine Grundlegung der

Praxis kirchlicher Wirtschaftsethik erweist sich das als wenig erfolgreich. Einerseits verfügt die theologische Ethik über ausreichend praktische Erkenntnis des Ethos, sodass hier ein Begründungsdenken Gefahr läuft, in ordnungstheologische, christologische, naturrechtliche oder andere Aporien zu geraten. Müsste die theologische Ethik nicht dort ansetzen, wo die Konkretisierung des christlichen Ethos suspekt geworden ist, nämlich in seiner beschränkten Vermittelbarkeit mit allgemeinvernünftiger Plausibilität? Das hat eine wissenschaftsgeschichtliche Seite, das hat aber auch mit dem selbstverschuldeten Begründungsnotstand der theologischen Ethik zu tun. Vom christlichen Ethos zu sprechen, das eine praktische Vernünftigkeit entfaltet, schafft zunächst eher neue Probleme. Es gilt, dieses vor gewissen Inanspruchnahmen zu schützen. Und aus meiner Sicht besteht eine grosse Gefahr darin, der ich in meinem langjährigen Nachdenken darüber, was da alles gemeint sein könnte, auch hie und da erlegen bin: Das Ethos seinerseits theologisch begründen zu wollen, damit es für andere Zugänge des Verstehens leichter plausibel wird. Vielleicht sollte es ja gerade das unverfügbare Andere bleiben, das im Getriebe der Systeme vorkommt, wenn die Dimension des Geistes der Liebe thematisiert wird. Nach meiner Sicht der Dinge hat das Arthur Rich geltend gemacht. Seine Wirtschaftsethik lese ich als hermeneutisch begründete (adhortative) Einladung, im Lebensvollzug des Wirtschaftens dem christlichen Ethos Achtung zu verschaffen. Mir scheint das Vertrauen theologisch angemessen, dass dies in letzter Konsequenz Folgen für die Lebensdienlichkeit haben wird. Die vorliegende Arbeit versuchte zu verdeutlichen, dass die theologische Ethik über mehr praktische Erkenntnis des Ethos bemüht sein sollte und dass sie anstelle von begründen stärker sensibilisieren sollte, wie das christliche Ethos Bedeutung erlangen kann.

### **5.1 *Ethos oder Ordnung?***

Für eine theologische Wirtschaftsethik, die Widerhall in Wissenschaft und vermehrt in der kirchlichen Praxis finden könnte, wären in Arthur Richs Wirtschaftsethik entscheidende Impulse zu finden. Diese Impulse würden ein Bewusstsein dazu fördern, dass Postulate einzig zur Errichtung einer Wirtschaftsordnung einerseits wenig Aussicht auf Erfolg haben und andererseits den theologischen Anliegen für eine Besinnung auf das christliche Ethos wenig entsprechen. Letzteres benötigt Akteure und einen Dialog darüber, wie sich wirtschaftliche Dilemmata mithilfe einer tugendethischen Orientierung und angesichts des Lebensvollzugs im Geist der christlichen Liebe verstehen lassen. Letztlich kann es nicht darum gehen, einem wirtschaftsethischen Ordnungsmodell ein „Ethos-Modell“ entgegen zu stellen. Wahrscheinlich liegt – zunächst einfach im Modus des Verstehens – ein wichtiger Entwicklungsschritt in

einer kritischen Reflexion von Konzepten, die angesichts der immensen Herausforderung einer gerechten Wirtschaftsordnung allein den normativen Forderungen an eine entsprechende Wirtschaftsordnung den Vorzug geben. Recht bedacht, kann eine theologische Wirtschaftsethik aber nicht auskommen ohne zu erörtern, wie das christliche Ethos im wirtschaftlichen systemischen Handlungszusammenhang zur Geltung gebracht werden soll. Das bedeutet:

- Es ist zu bedenken, dass die Vermittlung des Menschengerechten und Sachgemässen sowohl auf der Ebene der Ordnungen wie auch der personalen Tugend sinnvoll möglich sein soll.
- Eine betriebswirtschaftliche Wirtschaftsethik ist interpersonale Ethik, muss aber abgesichert sein in den Ordnungsstrukturen, sonst ist sie sinnlos.<sup>781</sup>
- Da aber eine Ordnungsstruktur nie abgeschlossen sein kann, und damit sie die Notwendigkeiten zur Realisierung der Humanität aus Glaube, Hoffnung, Liebe in den interpersonalen Beziehungen der Wirtschaft ermöglichen und unterstützen kann, muss der Vorrang der Ordnungen<sup>782</sup> relativiert werden können: Die Erfahrungen aus den Institutionen auf Ebene der Unternehmen und Personen müssen zwar einen Einfluss auf die Gestaltung der Ordnungsstrukturen haben können, sonst bleibt es eine unvollständige Vermittlung des Sachgemässen und Menschengerechten. Ziel muss eine institutionelle Sicherheit zur Ermöglichung von moralischen Vorleistungen ohne Ausbeutungsgefahr sein. Damit aber Vorleistungen von möglichst vielen Pionieren in der Wirtschaft vorkommen, müssen die institutionellen Ordnungen auf ihre Eignung überprüft und korrigiert werden können. Das Sachgemässe und Menschengerechte bezieht sich also nicht bloss auf die Ökonomie, sondern auch auf die Theologie: Sachgemäss und menschengerecht könnte hier heissen, der Differenz Rechnung zu tragen, ob der letzte Zweck menschlichen Handelns in der Herstellung einer diesseitigen gerechten Ordnung unter den Menschen bestimmt wird oder ob der Zielzustand im zeitjenseitigen Leben vorgestellt ist und deshalb der oberste Zweck menschlichen Handelns und der Zielzustand des Lebens auseinander fallen.<sup>783</sup>
- Die Gestaltung von Ordnungen sowie deren Veränderungen sind äusserst komplex, weil in den Entscheidungsverfahren in einer deliberativen Gesellschaft zahlreiche Interessen miteinander konfliktieren. Man kann nicht annehmen, dass zuerst alle Regelungen im Blick auf deren Eignung für die Realisierung des Men-

---

<sup>781</sup> Vgl. Rich (1992) 369

<sup>782</sup> vgl. Jähnichen (2008)

<sup>783</sup> Herms (2008) 109f.

schengerechten und Sachgemässen geschaffen werden und sich dann das Sittliche geschützt entfalten kann.

- Die Vermittlung von Sachgemäsem und Menschengerechtem auf allen Ebenen von Strukturen und Handeln ist als eine Matrix zu verstehen: „Es versteht sich, dass bei einer Wirtschaftsethik, die das ökonomische Ordnungsproblem zu ihrem besonderen Gegenstande hat, ihr gesellschaftsstruktureller Aspekt in die Mitte rücken muss. Mit einer Missachtung ihres interpersonalen Aspektes hat das natürlich nichts zu tun. Es geht hier um zwei Aspekte, die zusammen ein unlösbares Ganzes bilden. Ohne wirtschaftliche Strukturen, die Raum für die Wahrnehmung von interpersonaler Verantwortung durch die Wirtschaftenden und ihrer Interessengruppen schaffen, hängt dieser bestimmte Verantwortungsaspekt in der Luft. Und ohne den Willen der Wirtschaftssubjekte, den geschaffenen Raum zu nutzen und die interpersonale Verantwortung auch wirklich wahrzunehmen, würden die besten Strukturen nichts taugen. Man muss sich da vor falschen Alternativen hüten.“<sup>784</sup>
- Von Vorrang und Nachrang einer Ordnung zu sprechen<sup>785</sup>, ist problematisch. Ohne eine Vorstellung darüber zu haben, wie die individuelle Verantwortung sich auswirkt und wie sie wahrgenommen werden soll, kann vernünftigerweise keine vorrangige Ordnungsstruktur geschaffen werden. Also gibt es einen Vorrang der personalen Verantwortung als Ausdruck des christlichen Ethos. Die Strukturen müssen dann das Gelingen interpersonaler Verantwortung gewährleisten. Wenn Strukturen und Ordnungen Vorrang haben, dann im Sinn von Vorleistungen zum Aufbau von Vertrauen und der Ermöglichung von Erfahrungen im Vorletzten und Relativen. Strukturen und Institutionen haben im Dienste des Menschen zu sein und dürfen trotz der Konkretisierung des Sachgemässen in ihnen nicht um ihrer selbst Willen bestehen.
- Dieser Vorrang ist auch aus dem christlichen Ethos zu begründen. Wie erwähnt, kann das christliche Ethos nicht an die Bildung von Strukturen ausgelagert werden. Es lebt in und aus dem persönlichen Gerichtetsein. Das christliche Ethos ist der Dynamik des Glaubens unterstellt: Gewissheit korreliert mit Zweifel und Ungewissheit. Eine theologische Anthropologie muss dies auch für die Sozialethik zum Ausgangspunkt nehmen.
- Entstehen kann im Vorletzten immer nur das Bessere in Bezug auf das Bestehende: Weniger ungerechte Ordnungen herzustellen „ist ein mühevolleres Unterfangen, das in der geschichtlichen Zeit des Vorletzten an kein Ende kommen

---

<sup>784</sup> Rich (1992) 370f.

<sup>785</sup> wie u.a. Jähnichen (2008) das tut.

wird.“<sup>786</sup> Das ist der Sinn der relationalen Vermittlung, in welcher der Mensch den Geltungsanspruch der verschiedenen Interessen nicht absolut gültig entscheiden kann.

- Im christlichen Ethos ist eine Ahnung des Absoluten enthalten. Es verweist darin auf die Vermittlung im Spannungsfeld zwischen Relativem und Absolutem. Das Subjekt des christlichen Ethos ist die Person, die das normative Urteil im Licht des christlichen Existenzverständnisses versteht und zulässt und die deshalb systematisch in die theologische Wirtschaftsethik zu integrieren ist.

---

<sup>786</sup> Rich (1992) 374

## 6 Literaturverzeichnis

**Abrecht, Paul**, From Oxford to Vancouver. Lessons from Fifty Years of Ecumenical Work for Economic and Social Justice, in: ER (Ecumenical Review) 40, 1988, 147-168

**Abrecht, Paul**, Zur Entwicklung des sozialen Denkens und Handelns in der Ökumene, in: Fey, H.E. (Hg.), Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948-1968, Theologie der Ökumene Bd. 13, Göttingen, 1974, 309-343

**Abrecht, Paul**, The Churches and Rapid Social Change, London; New York, 1961

**Abrecht, Paul**, Bericht über das Echo der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft von 1966, in: Beihefte zur Ökumenischen Rundschau (BÖR) 9/10, Frankfurt/M., 1969, 160-182

**Albach, Horst**, Wirtschaftswissenschaft im Dienst von Effizienz und Gerechtigkeit, in: Plinke, Wulff (Hg.), Wirtschaftswissenschaft in christlicher Verantwortung, Berlin; Heidelberg, 1997, 1-26

**Anzenbacher, Arno**, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn; München; Wien; Zürich, 1998

**Aristoteles**, Nikomachische Ethik, Berlin, 1983

**Arruda, Marcos (Hg.)**, Political Economy, Ethics and Theology: Some Contemporary Challenges. The report of a consultation held in Zurich, Switzerland, June 5-10, 1978, in: Ecumenism and a New World Order, AGEM, WCC, Geneva, 1980, 7-28

**Bayertz, Kurt**, Moral als Konstruktion. Zur Selbstaufklärung der angewandten Ethik, in: Kampits, P.; Weiberg, A. (Hg.), Angewandte Ethik, Wien, 1999, 73-89

**Bedford-Strohm, Heinrich**, Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh, 1993

**Bentum, Adrian van**, Die Ethik der "Fahrrinne" bei Helmut Thielicke, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 1962, 366-397

**Berghoff, Hartmut; Vogel, Jakob**, Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte. Ansätze zur Bergung transdisziplinärer Synergiepotentiale, in: Berghoff, H.; Vogel, J., Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte. Dimensionen eines Perspektivenwechsels, Frankfurt/M., 2004, 9-41

**Biervert, Bernd; Wieland, Josef**, Der ethische Gehalt ökonomischer Kategorien. Beispiel: Der Nutzen, Frankfurt/M., 1987, 23-50

**Biervert, Bernd; Wieland, Josef**, Gegenstandsbereich und Rationalitätsform der Ökonomie und der Ökonomik, in: Biervert, B.; Held, K.; Wieland, J. (Hg.), Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns, Frankfurt/M., 1990, 7-32

**Boff, Clodovis; Pixley, George**, Die Option für die Armen, Düsseldorf, 1987

**Bonhoeffer-Kreis**, In der Stunde Null. Die Denkschrift des Freiburger "Bonhoeffer-Kreises": Politische Gemeinschaftsordnung. Ein Versuch zur Selbstbesinnung des christlichen Gewissens in den politischen Nöten unserer Zeit, Tübingen, 1979

**Borchers, Dagmar**, Die neue Tugendethik - Schritt zurück im Zorn? Eine Kontroverse in der Analytischen Philosophie, Paderborn, 2001

**Brandt, Karl**, Geschichte der deutschen Volkswirtschaftslehre, Bd 2. Vom Historismus bis zur Neoklassik, Freiburg i.B., 1993

**Bremer, Silke**, Der wirtschaftsethische Ansatz in der Theologischen Ethik von Helmut Thielicke. Darstellung der Grundpositionen und vergleichende Gegenüberstellung ökonomischer Ordnungskonzeptionen unter besonderer Berücksichtigung von A. Müller-Armack und A.F. v. Hayek, Marktwirtschaft und Ethik. Impulse zum Handeln, hg. v. Lachmann, Werner, Bd. 4, Münster, 1996

**Breuer, Markus; Brink, Alexander; Schumann, Olaf J. (Hg.)**, Wirtschaftsethik als kritische Sozialwissenschaft (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik, Bd. 32), Bern; Stuttgart; Wien, 2003

**Brink, Alexander**, Corporate Good Governance. Eine Kritik der Unternehmensführung und Unternehmenskontrolle, in: Breuer, M.; Brink, A.; Schumann, O. (Hg.), Wirtschaftsethik als kritische Sozialwissenschaft (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik, Bd. 32), Bern; Stuttgart; Wien, 2003, 375-400

**Brodbeck, Karl-Heinz**, Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie. Eine philosophische Kritik der modernen Wirtschaftswissenschaften, Darmstadt, (2. Aufl.) 2000

**Brown Mc Afee, Robert; Thomson, Sydney (eds.)**, A Cry for Justice. The Churches and Synagogues Speak, New York; Mahwah, 1989

**Bukarest 1974**, Science and Technology for Human Development. The Ambiguous Future and the Christian Hope, Bucharest june 24-July 2, 1974, in: anticipation No. 19, 1974, 4-36

**Campiche, Roland J.**, Religion: Herausforderung für die Kirchen? (Studien und Berichte 57; Institut für Sozialethik des SEK; hrsg. v. Peter, H.-B.), Bern, 2001

**CCPD (Hg.)**, Churches and the Transnational Corporations - An ecumenical programme, Genf, 1983

**Coleman, James S.** Die asymmetrische Gesellschaft, Weinheim; Basel, 1986

**Dahrendorf, Ralf**, Auf der Suche nach einer neuen Ordnung. Vorlesungen zur Politik der Freiheit im 21. Jahrhundert, München, 2003

**Deissmann, Adolf (Hg.)**, Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum, 19.-30. August 1925, Amtlicher deutscher Bericht, Berlin, 1926



**Dejung, Karl-Heinz**, Die ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910-1968. Studien zur Friedensforschung, Bd. 11, Stuttgart; München, 1973

**Dewey, John**, Philosophy and Civilization, New York, 1993

**Diefenbacher, Hans**, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie, Darmstadt, 2001

**Dietze, Constantin v.**, Verantwortliche Gesellschaft in weltweiter Sicht, in: Ökumenische Rundschau 3, 1954, 97-104

**Dingwerth, Paul; Öhlschläger, Rainer; Schmid, Bruno (Hg.)**, Wirtschaftliche Gerechtigkeit aus der Sicht des Glaubens. Die deutsche Diskussion über ein amerikanisches Hirtenwort, Stuttgart, 1988

**Dölken, Clemens**, Katholische Sozialtheorie und liberale Ökonomik: das Verhältnis von katholischer Soziallehre und Neoliberalismus im Lichte der modernen Institutionenökonomik (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften, Bd. 77), Tübingen, 1992

**Duchrow, Ulrich**, Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerungen und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie, Gütersloh; Mainz, 1994

**Duchrow, Ulrich**, Wirtschaften für das Leben. Alternativ-wirtschaftliche Ansätze aus biblisch-theologischer Sicht, in: Lederhilger (Hg.) (2001) 145-160

**Düwell, Marcus; Hübenthal, Christoph; Werner, Micha H., (Hg.)**, Handbuch Ethik, Stuttgart; Weimar, 2002

**Edel, Susanne**, Wirtschaftsethik im Dialog. Der Beitrag Arthur Richs zur Verständigung zwischen Theologie und Ökonomik, (Arbeiten zur Theologie, Bd. 88), Stuttgart, 1998

**Einerlei Hoffnung Eurer Berufung**, Sammelband der Studienhefte zur Zweiten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Zürich; Frankfurt/M., 1954

**EKD; Eine Denkschrift des Rates der EKD**, Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive, Hg. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2008

**Ekelund, R.B.; Hébert, R.F.**, A History of Economic Theory and Method, New York, 1975

**Elliott, Charles**, Patterns of Poverty in the Third World, New York; Washington; London, 1975

**Enderle, Georges**, Einleitung, in: Ders. (Hg.), Ethik und Wirtschaftswissenschaft (Schriften des Vereins für Socialpolitik, Neue Folge Bd. 147), Berlin, 1985, 9-16

**Enderle, Georges**, Ökonomische und ethische Aspekte der Armutsproblematik, in: Lenk, H.; Maring, M. (Hg.), Wirtschaft und Ethik, Stuttgart, 1992, 134-152

**Enderle, Georges**, Annäherungen an eine Unternehmensethik, in: Nutzinger, H. G. (Hg.), Wirtschaft und Ethik, Wiesbaden, 1991, 145-166

**Erbrich, Paul**, Grenzen des Wachstums im Widerstreit der Meinungen. Leitlinien für eine nachhaltige ökologische, soziale und ökonomische Entwicklung, Stuttgart, 2004

**Erlei, Mathias; Leschke, Martin; Sauerland, Dirk**, Neue Institutionenökonomik, Stuttgart, (2. Aufl.) 2007

**Euchner, Walter; Grebing, Helga; Stegmann, Franz Josef; Langhorst, Peter, Jäniczen, Traugott; Friedrich, Norbert**, Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus - katholische Soziallehre - Protestantische Sozialethik. Ein Handbuch (hg. v. H. Grebing), Wiesbaden, (2. Aufl.) 2005

**Eucken, Walter**, Grundsätze der Wirtschaftspolitik, 6. durchges. Aufl., hrsg. v. E. Eucken; K.P. Hensel, Tübingen, 1990

**Eucken, Walter**, Das ordnungspolitische Problem, in: ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, Bd. 1; Hg.: Eucken, W.; Böhm, F.; Küpper H., vorm. Bondi, G., Düsseldorf; München, 1948, 56-90

**Eucken, Walter**, Die Grundlagen der Nationalökonomie, Berlin; Heidelberg; New York, (9. Aufl.) 1989 (1940)

**Ewing, Alfred C.**, Intuition als Quelle ethischer Erkenntnis, in: Birnbacher, D.; Hoerster, N. (Hg.), Texte zur Ethik, München, (8. Aufl.) 1991, 79-95

**Fey, Harold E. (Hg.)**, Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948-1968, Theologie der Ökumene Bd. 13, Göttingen, 1974

**Fischer, Johannes**, Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik, Zürich, 1994

**Fischer, Johannes**, Handlungsfelder angewandter Ethik. Eine theologische Orientierung, Stuttgart, 1998

**Fischer, Johannes**, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart, 2002

**Fischer, Johannes**, Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht, Stuttgart, 2012

**Fischer, Johannes; Gruden, Stefan; Imhof, Esther; Strub, Jean-Daniel**, Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik, Stuttgart, 2008

**Frei, René L.**, Wirtschaft, Staat und Wohlfahrt. Eine Einführung in die Nationalökonomie, Basel; Frankfurt/M., (9. Aufl.) 1994

**Frey, Christopher**, Gerechtigkeit. Theologisch-ethische Überlegungen zu einer fundamentalen Norm, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 66, 1977, 458-475

**Frieling, Reinhard**, Der Weg des ökumenischen Gedankens. (Zugänge zur Kirchengeschichte, Bd. 10), Göttingen, 1992

**Furger, Franz**, Moral oder Kapital? Grundlagen der Wirtschaftsethik, Zürich; Mödling, 1992

**Gaertner, Wulf**, Wirtschaftsethische Perspektiven IV. Methodische Grundsatzfragen, Unternehmensethik, Kooperations- und Verteilungsprobleme; Schriften des Vereins für Socialpolitik, Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften; Neue Folge Band 228, Berlin, 1998

**Gäfigen, Gérard**, Die ethische Problematik von Allokationsentscheidungen - am Beispiel des Ressourceneinsatzes im Gesundheitswesen, in: Enderle, G. (Hg.), Ethik und Wirtschaftswissenschaft (Schriften des Vereins für Socialpolitik, Neue Folge Band 147), Berlin, 1985, 249-274

**Gannon, Thomas M. (ed.)**, The Catholic Challenge to the American Economy. Reflections on the U.S. Bishops' Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy, New York, 1987

**Ganßmann, Heiner**, Doppelte Kontingenz und wirtschaftliches Handeln, in: Beckert J.; Diaz-Bone, R., Ganßmann H. (Hg.), Märkte als soziale Strukturen, Frankfurt/M., 2007, 63-78

**Garvy, George**, Keynes and the Economic Activists of Pre-Hitler Germany, in: Journal of Political Economy 83, 1975, 391-405

**Gehrig, Bruno**, Globalisierung in christlicher Verantwortung. Eine Reaktion auf das ökumenische Konsultationspapier; abgedruckt in: Neue Zürcher Zeitung, 31. Dez. 1999

**Gerber, Christine**, Paulus und seine "Kinder". Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche; Bd. 136), Berlin, 2005

**Gerlach, Jochen**, Ethik und Wirtschaftstheorie. Modelle ökonomischer Wirtschaftsethik in theologischer Analyse (Leiten Lenken Gestalten LLG 11), Gütersloh, 2002

**Gerster, Richard**, Globalisierung und Gerechtigkeit, Bern, (2. Aufl.) 2005

**Gerum, Elmar**, Unternehmensführung und Ethik, in: Lenk, H.; Maring, M. (Hg.), Wirtschaft und Ethik, Stuttgart, 1992, 253-267

**Gollwitzer, Helmut**, Die kapitalistische Revolution, in: ders., ...dass Gerechtigkeit und Friede sich küssen. Aufsätze zu politischen Ethik, Bd. 1, Tübingen, 1998

**Goodall, Norman (Hg.)**, Bericht aus Uppsala 1968. Offizieller Bericht über die vierte Vollversammlung des ÖRK, Uppsala 4. Bis 20. Juli 1968 (Deutsche Ausgabe von W. Müller-Römheld), Genf, 1968

**Grotefeld, Stefan**, Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft, Stuttgart, 2006

**Gruber, Pamela H. (Hg.)**, Ungerechte Fesseln öffnen. Offizieller Bericht der Konferenz über ökumenische Unterstützung für Entwicklungsprojekte, Montreux, Schweiz, 26.-31. Januar 1970, Genf, 1970

**Gutenberg, Erich**, Grundlagen der Betriebswirtschaftslehre, 1. Band: Die Produktion (1. Auflage 1951), Berlin; Heidelberg; New York, (21. Aufl.) 1975

**Haas, Hanns-Stephan**, Theologie und Ökonomie. Management-Modelle - theologisch-ökonomische Grundlegung - Diskurspartnerschaft (Diakonie. Bildung - Gestaltung - Organisation, Bd. 9), Stuttgart; Berlin; Köln, 2010

**Habermas, Jürgen**, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt/M., (4. Aufl.) 1988

**Habermas, Jürgen**, "Vernünftig" versus "wahr" - oder die Moral der Weltbilder, in: Ders., Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt/M., 1999(a), 95-127

**Habermas, Jürgen**, Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität, in: Ders., Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M., 1999(b), 102-137

**Hackmann, Johannes**, Gewinnmaximierung und Unternehmensethik. Zu einem wohlfahrtsökonomisch ausgerichteten wirtschaftsethischen Alternativansatz, in: Gaertner, W. (Hg.), Wirtschaftsethische Perspektiven IV, Berlin, 1998, 51-88

**Hagemann, Harald; Kurz, Heinz Dieter**, Balancing Freedom and Order. On Adolphe Lowe's Political Economics, in: Social Research 57, 1990, 733-753

**Hammann, Gottfried**, Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit, Göttingen, 2003

**Handbuch der Wirtschaftsethik**, (4 Bände) hg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft von W. Korff et al., Gütersloh, 1999

**Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaften (HdWW)**, hrsg. v. **Albers, W. et al.**, Stuttgart; New York (Fischer), Tübingen (Mohr), Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht), 1980

**Hax, Karl**, Die menschlichen Beziehungen im Betrieb als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung, in: Zeitschrift für handelswissenschaftliche Forschung NF 2, 1950, 390-399

**Heimann, Eduard**, Kapitalismus und Sozialismus. Reden und Aufsätze zur Wirtschafts- und Geisteslage, Potsdam, 1931

**Heimbach-Steins, Marianne**, Beteiligungsgerechtigkeit. Sozialethische Anmerkun-

gen zu einer aktuellen Debatte, in: Stimmen der Zeit 3 (217. Band), Freiburg i.B., 1999, 147-160

**Held Martin; Nutzinger Hans G.**, Perspektiven einer Allgemeinen Institutionen-ökonomik, in: Schmidt M.; Maurer A. (Hg.), Ökonomischer und soziologischer Institutionalismus. Interdisziplinäre Beiträge und Perspektiven der Institutionentheorie und -analyse, Marburg, (2. Aufl.) 2006, 117-137

**Hengel, Martin**, Judaica und Hellenistica. Kleine Schriften I (WUNT 90), Tübingen, 1996

**Hengsbach, Friedhelm**, Die andern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung, Darmstadt, 2001

**Hengsbach, Friedhelm**, Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA "Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle", aus deutscher Sicht kommentiert von Friedhelm Hengsbach, Freiburg/Basel/Wien, 1987

**Herms, Eilert**, Aufgaben und Probleme einer theologisch begründeten Wirtschaftsethik, in: Herms, E.; Jarre, J. (Hg.), Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik I (Loccumer Protokolle), Loccum, 1986, 2-49

**Herms, Eilert**, Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, in: Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen, 1991(a), 56-94

**Herms, Eilert**, Theologische Wirtschaftsethik. Das Problem ihrer bibeltheologischen Begründung und ihres spezifischen Beitrags zum wirtschaftsethischen Diskurs, in: Baadte, G.; Rauscher, A. (Hg.), Wirtschaft und Ethik, Graz, 1991(b), 31-69

**Herms, Eilert**, Grundlinien einer ethischen Theorie der Bildung von ethischen Vorzuglichkeitsurteilen, in: Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen, 1991(c) 44-55

**Herms, Eilert**, Theologie und Politik. Die Zwei-Reiche-Lehre als theologisches Programm einer Politik des weltanschaulichen Pluralismus, in: Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen, 1991(d), 95-124

**Herms, Eilert**, Der religiöse Sinn der Moral. Unzeitgemässe Betrachtungen zu den Grundlagen einer Ethik der Unternehmensführung, in: Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen, 1991(e), 216-251

**Herms, Eilert**, Bericht über die Abschlussdiskussion: Anforderungen an sozialetische, speziell wirtschaftsethische Stellungnahmen aus dem Bereich der evangelischen Theologie und Kirche, in: Herms, E.; May, H. (Hg.), Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik VII, Loccum, 1991(f), 187-208

**Herms, Eilert**, Das neue Paradigma. Wirtschaftsethik als Herausforderung für die Theologie und Wirtschaftswissenschaft, in: Wieland, J. (Hg.), Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, Frankfurt/M., 1993, 148-171

- Herms, Eilert**, Die Wirtschaft des Menschen, Tübingen, 2008 (1. Auflage 2004)
- Herms, Eilert**, Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung (1. Fassung), in: Herms, E.; Habicht-Erenler, S. (Hg.), Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik IV Loccum, 1988, 30-64
- Herms, Eilert**, Kirche in der Zeit, in: Ders., Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland, Tübingen, 1995, 231-317
- Herms, Eilert**, Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher, Tübingen, 2003
- Herrmann, Christian**, Postlapsarische Schöpfungslehre und Ethik. Zur Systematisierung des Kompromisses in der theologischen Ethik Helmut Thielickes (1908-1986), in: Steiger, J. A. (Hg.), 500 Jahre Theologie in Hamburg. Hamburg als Zentrum christlicher Theologie und Kultur zwischen Tradition und Zukunft (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd. 95), Berlin; New York, 2005, 235-359
- Herrmann, Ute**, Vielgestaltigkeit als Wettbewerbsvorteil. Ansätze Evangelischer Wirtschaftsethik von 1970-1995, Münster, 2005
- Hesse, Helmut; Homann, Karl**, Wirtschaftswissenschaft und Ethik, in: Hesse, H. (Hg.), Wirtschaftswissenschaft und Ethik (Schriften des Vereins für Socialpolitik, Neue Folge Band 171, Berlin, (2. Aufl.) 1989, 9-33
- Homann, Karl**, Demokratie und Gerechtigkeitstheorie. James M. Buchanans Kritik an John Rawls, in: Biervert, B.; Held, K.; Wieland, J. (Hg.), Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns, Frankfurt/M., 1990
- Homann, Karl; Blome-Drees, Franz**, Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen, 1992
- Homann, Karl; Suchanek, Andreas**, Ökonomik. Eine Einführung, Tübingen, (2. Aufl.) 2005
- Honecker, Martin**, Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe, Berlin; New York, 1990(a)
- Honecker, Martin**, Profile - Krisen - Perspektiven. Zur Lage des Protestantismus (Bensheimer Hefte 80, hrsg. V. Evangelischen Bund), Göttingen, 1997,
- Honecker, Martin**, Rechtfertigung und Gerechtigkeit in der Perspektive Evangelischer Theologie, in: Rechtfertigung und Gerechtigkeit (Jahrbuch des Evangelischen Bundes 33), Göttingen, 1990(b), 41-66
- Honecker, Martin**, Grundriss der Sozialethik, Berlin; New York, 1995
- Hübner, Jörg**, Globalisierung - Herausforderung für Kirche und Theologie. Perspektiven einer menschengerechten Weltwirtschaft: Forum Systematik Bd. 19, Stuttgart, 2003
- Huster, Ernst-Ulrich**, Option für die Armen oder gegen die Armut? Die Kirchen als

Handlungsträger sozialer Interessen, in: Willems, U.; von Winter, Th., Politische Repräsentation schwacher Interessen, Opladen, 2000, 171-184

**Jahn, Georg**, Die Historische Schule der Nationalökonomie und ihr Ausklang - von der Wirtschaftsgeschichte zur geschichtlichen Theorie, in: Montaner, Antonio (Hg.), Geschichte der Volkswirtschaftslehre, Köln, 1967, 41-50

**Jähnichen, Traugott**, Sozialer Protestantismus und moderne Wirtschaftskultur. Sozialethische Studien zu grundlegenden anthropologischen und institutionellen Bedingungen ökonomischen Handelns, Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft Bd. 7, Münster, 1998

**Jähnichen, Traugott**, Wirtschaftsethik. Konstellationen - Verantwortungsebenen - Handlungsfelder, Stuttgart, 2008

**Janowski, Hans Norbert; Leuenberger, Theodor (Hg.)**, Globale Akteure der Entwicklung. Die neuen Szenarien, Wiesbaden, 2008

**Joas, Hans**, Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus, in: A. Honneth; H. Joas (Hg.), Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“, Frankfurt, (2. Aufl.) 1988

**Kaesler, Dirk**, Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung, Frankfurt/M., (3. Aufl.) 2003

**Kaiser, Helmut**, Die ethische Integration ökonomischer Rationalität. Grundelemente und Konkretion einer "modernen" Wirtschaftsethik, (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik Bd. 7), Bern; Stuttgart; Wien, 1992

**Kaiser, Helmut**, Von der "Brüderlichkeit" zur Gerechtigkeitstheorie von John Rawls. Eine Vermittlung von Ethik und Wirtschaft, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 35, 1991, 248-267

**Kant, Immanuel**, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe, hg. v. Weysschedel, W., Band VII, Frankfurt/M., 1974

**Kapp, K. William**, Zum Problem der Enthumanisierung der "reinen Theorie" und der gesellschaftlichen Realität, in: (Sonderdruck) KYKLOS, Fasc. 1, 1967, 307-330

**Kapp, K. William**, Erneuerung der Sozialwissenschaften. Ein Versuch zur Integration und Humanisierung (Toward a Science of Man in Society - A Positive Approach to the Integration of Social Knowledge, The Hague 1961), Frankfurt/M., 1983

**Kapp, K. William**, Kriterien substantiver Rationalität, in: Leipert, Ch.; Steppacher, R. (Hg.), K. William Kapp. Für eine ökosoziale Ökonomie. Entwürfe und Ideen - Ausgewählte Aufsätze, Frankfurt/M., 1987(a), 198-209

**Kapp, K. William**, Die Volkswirtschaft als offenes System: Implikationen für die Wirtschaftstheorie, in: Leipert, Ch.; Steppacher, R. (Hg.), K. William Kapp. Für eine ökosoziale Ökonomie. Entwürfe und Ideen - Ausgewählte Aufsätze, Frankfurt/M.,

1987(b), 33-51

**Kapp, K. William**, Soziale Kosten der Marktwirtschaft. Das klassische Werk der Umwelt-Ökonomie, hrsg. von der K. William und Lore L. Kapp-Stiftung für die Integration und die Humanisierung der Sozialwissenschaften, Frankfurt/M., 1988

**Kässmann, Margot**, Die eucharistische Vision. Armut und Reichtum als Anfrage an die Einheit der Kirche in der Diskussion des Ökumenischen Rates, München; Mainz, 1992

**Katterle, Siegfried**, Die institutionelle Verfassung des Systems Wirtschaft und seine theoretisch-ökonomische Beschreibung, in: Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik I, Loccum, 1986

**Katterle, Siegfried**, Für eine mit den Armen solidarische Kirche. Die ökonomischen Aspekte des Dokuments der Kommission für kirchlichen Entwicklungsdienst des Weltkirchenrates, in: ders., Alternativen zur neoliberalen Wende. Wirtschaftspolitik in der sozialstaatlichen Demokratie (SWI ... Ausser der Reihe, 3), Bochum, 1989, 223-236

**Katterle, Siegfried**, Gerhard Weissers Beitrag zur Theorie der Wirtschaftspolitik, in: Henkel, H.A. et al. (Hg.), Gegen den gesellschaftspolitischen Imperialismus der reinen Ökonomie (Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag Gerhard Weissers), Marburg, 1998, 63-85

**Kleinhappl, Johannes**, Christliche Wirtschaftsethik. Analysen, Essays und Fragmente aus dem Nachlass (hg. von Ernst van Loen), Freiburg/Basel/Wien, 1991

**Knauth, Thorsten**, Problemorientierter Religionsunterricht. Eine kritische Rekonstruktion (Arbeiten zur Religionspädagogik, hrsg. v. Adam, G.; Lachmann, R., Bd. 23), Göttingen, 2003

**Kohnstamm, Max**, Our Debate Continues. A Letter to Paul Abrecht, in: Ecumenical Review 37, 1985, 116-120

**Körtner, Ulrich H.J.**, Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell, Göttingen, 2005

**Koslowski, Peter**, Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik, Tübingen, 1988 (Nachdruck 1994)

**Koslowski, Peter (Hg.)**, Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Tübingen, 1985

**Krelle, Wilhelm**, Die wirtschaftspolitische Linie des Ökumenischen Rates, in: Collmer, P.; Kalinna, H.; Wiedemann, L. (Hg.), Kirche im Spannungsfeld der Politik, Festschrift für Hermann Kunst zum 70. Geburtstag, Göttingen, 1977, 293-306

**Krohn, Claus-Dieter**, Wissenschaft im Exil. Deutsche Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler in den USA und die New School for Social Research, Frankfurt/M.; New



York, 1987

**Krohn, Claus-Dieter**, Gegen den Dogmatismus in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Zur wissenschaftlichen und politischen Biographie Adolphe Lowes, in: Hagemann, H.; Kurz, H.D. (Hg.) 1984, 37-67

**Krüger, Hanfried (Hg.)**, Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft (Genf 1966), Stuttgart; Berlin, 1967

**Krüger, Hanfried; Müller-Römheld, Walter (Hg.)**, Bericht aus Nairobi 1975. Ergebnisse - Erlebnisse - Ereignisse. Offizieller Bericht der fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 23. November bis 10. Dezember in Nairobi / Kenia, Frankfurt/M., 1976

**Kuhn, Alfred**, Unternehmensführung, München, (2. Aufl.) 1990

**Kuin, Pieter**, Progressiv Thought on Society and Industry, in: Background Information for Church and Society 16, 1957, 30-36

**Landes, David**, Wohlstand und Armut der Nationen. Warum die einen reich und die anderen arm sind, Berlin, 1999

**Lebacqz, Karen**, Six Theories of Justice: Perspectives from Philosophical and Theological Ethics, Minneapolis, 1986

**Lebacqz, Karen**, Justice in an Unjust World. Foundations for a Christian Approach to Justice, Minneapolis, 1987

**Leipert, Christian**, Die ökologische Herausforderung der ökonomischen Theorie, in: Biervert, B.; Held, M. (Hg.), Das Naturverständnis der Ökonomik. Beiträge zur Ethikdebatte in den Wirtschaftswissenschaften, Frankfurt/M.; New York, 1994, 54-68

**Leipert, Christian; Steppacher, Rolf**, Die Perspektive: K. William Kapps Beitrag zu einer ökonomischen Theorie der Zukunft, in: Dies., K. William Kapp. Für eine ökosoziale Ökonomie. Entwürfe und Ideen - Ausgewählte Aufsätze, Frankfurt/M., 1987, 5-29

**Lenk, Hans; Maring, Matthias**, Wirtschaftsethik - ein Widerspruch in sich selbst?, in: Becker, J. et al. (Hg.), Ethik in der Wirtschaft. Chancen verantwortlichen Handelns, Stuttgart; Berlin; Köln, 1996, 1-22

**Lienemann, Wolfgang**, Gerechtigkeit, Göttingen, 1995

**Lienemann, Wolfgang**, Macht - Wettbewerb - Solidarität. Bedingungen internationaler Verteilungsgerechtigkeit, in: Frey, Ch.; Hädrich, J.; Klinnert, L. (Hg.), Gerechtigkeit - Illusion oder Herausforderung? Felder und Aufgaben für die interdisziplinäre Diskussion (Bochumer Studien zur Gerechtigkeit Bd. 1), Berlin, 2006, 67-91

**Linnenbrink, Günter**, Hoffnung nach fünfunddreissig Jahren? Alte und neue Ziele und Fehler der kirchlichen Entwicklungsarbeit aus deutscher Sicht, in: Janowski,

H.N.; Leuenberger, Th., Globale Akteure der Entwicklung. Die neuen Szenarien, Wiesbaden, 2008, 143-153

**Lohmann, Friedrich**, Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte, Berlin; New York, 2002

**Lowe, Adolph**, On Economic Knowledge. Toward a Science of Political Economics; World Perspectives Vol. 35, Nanda Anshen R. (Hg.), New York, 1965

**Lowe, Adolph**, Zur Ortsbestimmung der Gegenwart, in: Hagemann, H.; Kurz, H.D. (Hg.), Beschäftigung, Verteilung und Konjunktur. Zur Politischen Ökonomik der modernen Gesellschaft. Festschrift für Adolphe Lowe, Bremen, 1984

**Lowe, Adolph**, Politische Ökonomik, Frankfurt/M., 1968

**Lowe, Adolph**, Hat Freiheit eine Zukunft? Marburg, 1990

**Luhmann, Niklas**, Wirtschaftsethik - als Ethik?, in: Wieland, J. (Hg.), Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, Frankfurt/M., 1993, 134-147

**Luhmann, Niklas**, Einführung in die Systemtheorie (Dirk Baecker, Hg.), Heidelberg, 2002

**Luhmann, Niklas**, Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M., (14. Aufl.) 2010

**Lunau, York; Wettstein, F.**, Die soziale Verantwortung der Wirtschaft. Was Bürger von Unternehmen erwarten; St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik Bd. 35, Bern; Stuttgart; Wien, 2004

**Lüpsen, Focko (Hg.)**, Evanston Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirche-Konferenz in Evanston 1954, Witten, 1954

**Mander, Jerry; Goldsmith, Edward (Hg.)**, Schwarzbuch Globalisierung, München, 2002

**Maurer, Andrea; Schmid, Michael**, Die ökonomische Herausforderung der Soziologie?, in: Maurer, A.; Schmid, M. (Hg.), Neuer Institutionalismus. Zur soziologischen Erklärung von Organisation, Moral und Vertrauen, Frankfurt/M., 2002, 9-38

**Meadows Dennis; Meadows Donella; Zahn, Erich; Milling, Peter**, Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart, 1972

**Menger, Carl**, Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der Politischen Ökonomie insbesondere, Tübingen, 1969 (Neuaufgabe; Erstveröffentlichung 1883)

**Meyer-Abich, Michael**, Die Integration der Sozialwissenschaften und die Einheit der Wissenschaft, in: Leipert, Christian (Hg.), Konzepte einer humanen Wirtschaftslehre. Beiträge zur institutionellen Ökonomie und zur Integration der Sozialwissen-

schaften (Arnoldshainer Schriften zur Interdisziplinären Ökonomie, Band 2), Frankfurt/M., 1982, 10-40

**Mises, Ludwig**, Karl Menger und die Oesterreichische Schule der Nationalökonomie (Artikel in der Neuen Freien Presse, Wien, Jan. 1929)

**Mises, Ludwig** Nationalökonomie. Theorie des Handelns und Verstehens, München 1980 (Erstauflage Genf 1940)

**Mittelstrass, Jürgen**, Wirtschaftsethik als wissenschaftliche Disziplin?, in: Enderle, G. (Hg.), Ethik und Wirtschaftswissenschaft (Schriften des Vereins für Socialpolitik, Neue Folge Band 147), Berlin, 1985, 17-32

**Montreal**, Entwicklungshilfe - eine Herausforderung. Im Anschluss an die Beirut-Konferenz vom 21.-27. April 1968, Montreal. Kanada, 9.-12. Mai 1969, veranstaltet vom Ausschuss für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden, Genf, 1969

**Montreux 1974**, "Strukturen der Gefangenschaft und Muster der Befreiung - einige theologische Reflexionen". Bericht der Arbeitsgruppe 1 der gemeinsamen Konsultation von den Kommissionen des Weltkirchenrats für Kirchlichen Entwicklungsdienst und Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst, Montreux, 1. bis 7. Dezember 1974, in: epd-Dokumentation Nr. 35, 1975, 32-36

**Müller, Florian; Müller, Michael (Hg.)**, Markt und Sinn. Dominiert der Markt unsere Werte?, Frankfurt/M.; New York, 1996

**Müller-Armack, Alfred**, Ausgewählte Werke, hg. v. E. Dürr, H. Hoffmann, E. Tuchfeldt, Ch. Watrin, Beiträge zur Wirtschaftspolitik Band 33, Stuttgart, 1981(a)

**Müller-Armack, Alfred**, Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft, Bern; Stuttgart, (2. Aufl.) 1981(b)

**Munby, Denys L.**, Christ und Wirtschaft (Orig.: Christianity and Economic Problems, London, 1956), Gütersloh, 1962

**Munby, Denys L.**, Social Questions - The Responsible Society in a World Perspective, in: Ecumenical Review 7, 1954, 36-41

**Munby, Denys L.**, God and the Rich Society. A Study of Christians in a World of Abundance, London, 1961

**Munby, Denys L. (Hg.)**, Economic Growth in World Perspective, New York; London, 1966

**Munby, Denys L. (Hg.)**, World Development. Challenge to the Churches, Washington; Cleveland, 1969

**Myrdal, Gunnar**, Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinebildung, Bonn/Bad Godesberg, (2. Aufl.) 1976 (1. dt. Aufl. Berlin 1932)

**Myrdal, Gunnar**, Asiatisches Drama. Eine Untersuchung über die Armut der Natio-

nen. Eine Studie des Twentieth Century Fund in der Kurzfassung von Seth S. King, Frankfurt/M., 1973

**Nell-Breuning, Otto**, Wirtschaft und Gesellschaft, 3 Bde., Freiburg i.B., 1956; 1957; 1960

**Nell-Breuning, Otto**, Den Kapitalismus umbiegen. Schriften zu Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft (hg. v. Hengsbach, F. et al.), Düsseldorf, 1990

**Neuner, Peter/Kleinschwärzer-Meister, Birgit**, Kleines Handbuch der Ökumene, Düsseldorf, 2002

**Nida-Rümelin, Julian**, Gibt es ein Problem ethischer Begründung?, in: Scarano, N.; Suarez, M. (Hg.), Ernst Tugendhats Ethik, München, 2006, 31-59

**Nipkow, Klaus E.**, Grundfragen der Religionspädagogik. Bd. 1: Gesellschaftliche Herausforderungen und theoretische Ausgangspunkte; Bd. 2: Das pädagogische Handeln der Kirche, Gütersloh, (3. Aufl.) 1984 (1975)

**Noll, Bernd**, Wirtschafts- und Unternehmensethik in der Marktwirtschaft, Stuttgart; Berlin; Köln, 2002

**Novak, Michael; Simon, William E.**, Liberty and Justice For All. Report on the final draft (June 1986) of the U.S. Catholic Bishop's Pastoral Letter "Economic Justice for All" by the Lay Commission on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy, in: Crisis, (Dez.) 1986, 4-16

**Nutzinger, Hans G. (Hg.)**, Wirtschafts- und Unternehmensethik: Kritik einer neuen Generation. Zwischen Grundlagenreflexion und ökonomischer Indienstnahme; dnwe schriftenreihe folge 5, München und Mering, 1999

**Oldham, John H.**, Eine verantwortliche Gesellschaft, in: Stierle, W.; Werner, D.; Heider, M. (Hg.), Ethik für das Leben. 100 Jahre Ökumenische Wirtschafts- und Sozial-ethik, Rothenburg o.d. Tauber, (1948) 1996, 37-44

**ÖRK (Hg.)**, Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft, Stuttgart; Berlin, 1966

**ÖRK (Hg.)**, Weltentwicklung. Die Herausforderungen an die Kitchen. Konferenz für weltweite Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen, 21.-27. April 1968, Beirut (Libanon), Genf, 1968

**ÖRK (Hg.)**, In Search of a Theology of Development. Papers from a Consultation on Theology and Development held by Sodepax in Cartigny, Switzerland, November 1969, Genf, o.J.

**Parche-Kawik, Kirsten**, Anthropogene Anwendungsbedingungen einer „Kritischen Sozialwissenschaft“. Der Blick auf den Menschen als Adressaten wirtschaftsethischer Sollensforderungen, in: Breuer, M.; Brink, A.; Schumann, O. (Hg.), Wirtschaftsethik als kritische Sozialwissenschaft (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik, Bd. 32),

Bern; Stuttgart; Wien, 2003, 325-344

**Parmar, Samuel L.**, Aid and Trade - Economic Relations Between Developed and Developing Countries, in: Munby, Denys L. (Hg.) (1966), New York; London, 1966, 300-328

**Parmar, Samuel L.**, Some Implications of a Global Vision. In the Setting of UNCTAD II, in: Munby, Denys L. (Hg.) (1969), 1968, 99-110

**Parmar, Samuel L.**, Entwicklungsprozess und Entwicklungsziele - Zielsetzungen der Entwicklungsprojekte, in: Gruber (1970), Genf, 1970, 43-67

**Pauck, W. und M.**, Paul Tillich. Sein Leben und Denken, Bd. 1, Stuttgart, 1978

**Pech, Justinus C.**, Bedeutung der Wirtschaftsethik für die marktorientierte Unternehmensführung, Wiesbaden, 2007

**Pies, Ingo**, Eucken und von Hayek im Vergleich. Zur Aktualisierung der ordnungspolitischen Konzeption (Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik; 43), Tübingen, 2001

**Priddat, Birger P.**, Die andere Ökonomie. Eine neue Einschätzung von Gustav Schmollers Versuch einer "ethisch-historischen" Nationalökonomie im 19. Jahrhundert, Beiträge zur Geschichte der deutschsprachigen Ökonomie Bd. 2, Marburg, 1995

**Raiser, Konrad**, Wir stehen noch am Anfang. Ökumene in einer veränderten Welt, Gütersloh, 1994

**Raiser, Konrad**, Continuing an old discussion in a new context, in: K. Srisang (Hg.), Perspectives on Political Ethics. An Ecumenical Enquiry, Genf / Washington, 1983, 1-13

**Raiser, Konrad**, Neue theologische Ansätze in der ökumenischen Diskussion, in: Dahling-Sander, Chr.; Kratzert, T. (Hg.), Leitfaden Ökumenische Theologie, Wuppertal, 1998, 28-36

**Ramsey, Paul**, Naturrecht und christliche Ethik, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 12, 1968, 80-98

**Rawls, John**, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Berlin, (16. Aufl.) 2009

**Reichmann, Heinz**, Markt mit Moral: Ordnungspolitische Grundsätze der Sozialen Marktwirtschaft und ihre protestantischen Wurzeln, in: Wiedmann, K.-P.; Fritz, W.; Abel, B. (Hg.), Management mit Vision und Verantwortung. Eine Herausforderung an Wissenschaft und Praxis, Wiesbaden, 2004, 77-108

**Rendtorff, Trutz**, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie (Band I), Stuttgart; Berlin; Köln, (2. Aufl.) 1990

**Rendtorff, Trutz**, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie (Band II), Stuttgart; Berlin; Köln, (2. Aufl.) 1991

**Rendtorff, Trutz; Tödt, Heinz Eduard**, Theologie der Revolution, Frankfurt/M., 1968

**Renner, Andreas**, Der ökonomische Ansatz Walter Euckens, in: Leipold, H.; Pies, I. (Hg.), Ordnungstheorie und Ordnungspolitik: Konzeptionen und Entwicklungsperspektiven (Schriften zu Ordnungsfragen der Wirtschaft; Bd. 64), Stuttgart, 2000, 1-24

**Rich, Arthur**, Grundlagen der Sozialethik, in: Ulrich, H. G., Evangelische Ethik. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben, München, 1990 (Theologische Bücherei; Bd. 83), 205-229

**Rich, Arthur**, Wirtschaftsethik, 2 Bde., Bd. 1: Grundlagen in theologischer Perspektive, Gütersloh, (1. Aufl. 1984), (4. Aufl.) 1991

**Rich, Arthur**, Wirtschaftsethik, 2 Bde., Bd. 2: Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialetischer Sicht, Gütersloh, (1. Aufl. 1990), (2. Aufl.) 1992

**Ricoeur, Paul**, Das Selbst als ein Anderer, (Übergänge; Bd. 26), München, 1996

**Rieter, Heinz**, Historische Schule, in: Issing, O. (Hg.), Geschichte der Natinalökonomie, München, (3. Aufl.) 1994, 127-162

**Rippe, Klaus-Peter; Schaber, Peter (Hg.)**, Tugendethik, Stuttgart, 1998

**Ritschl, Dietrich; Ustorf, Werner**, Ökumenische Theologie - Missionswissenschaft, Grundkurs Theologie 10/2, Stuttgart; Berlin; Köln, 1994

**Robra, Martin**, Ökumenische Sozialethik, Gütersloh, 1994

**Roloff, Julia**, Unternehmen als Akteure gesellschaftlichen Wandels. Das Beispiel Sozialstandards in der Bekleidungsindustrie, in: Breuer, M.; Brink, A.; Schumann, O. (Hg.), Wirtschaftsethik als kritische Sozialwissenschaft (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik, Bd. 32), Bern; Stuttgart; Wien, 2003, 401-431

**Roser, Traugott**, Protestantismus und Soziale Marktwirtschaft. Eine Studie am Beispiel Franz Böhms, Münster, 1998

**Rudersdorf, Karl Heinrich**, Entwicklungsförderung und christliche Kirchen. Entstehung und Entwicklung des Konzepts der Entwicklungsförderung im Weltrat der Kirchen, ssip-Schriften Heft 22, Saarbrücken, 1975, 230-241

**Sautter, Hermann**, Zumutungen an den Wirtschaftswissenschaftler. Ein Kommentar zum Referat von E. Herms, in: Herms, E.; Habicht-Erenler, S. (Hg.), Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik IV, Loccum, 1988, 65-72

**Schäfers, Michael**, Prophetische Kraft der kirchlichen Soziallehre? Paderborn, 1998

**Schefold, Bertram**, Bruno Hildebrand: Die historische Perspektive eines liberalen Ökonomen, in: Scheer, Chr. (Hg.), Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XX. Die Ältere Historische Schule. Wirtschaftstheoretische Beiträge und wirt-

schaftspolitische Vorstellungen (Schriften des Vereins für Socialpolitik, Neue Folge 115/20, Berlin, 2005, 125-156)

**Scherhorn, Gerhard**, Autonomie und Empathie. Die Bedeutung der Freiheit für das verantwortliche Handeln: Zur Entwicklung eines neuen Menschenbildes, in: Biervert, B.; Held, M. (Hg.), Das Menschenbild der ökonomischen Theorie. Zur Natur des Menschen, Frankfurt/M.; New York, 1991, 153-172

**Schmoller, Gustav**, Volkswirtschaft, Volkswirtschaftslehre und -methode, in: Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Bd. 8, Jena, (3. Aufl.) 1911, 426-501,

**Schnelle, Udo**, Paulus. Leben und Denken, Berlin, 2003

**Schönfeld, Hanns-Martin**, Die Personalplanung, ein vernachlässigter Teil der betrieblichen Planung, in: Zeitschrift für Betriebswirtschaft 33, 1963, 141-156

**Schöpsdau, Walter**, Wie der Glaube zum Tun kommt. Wege ethischer Argumentation im evangelisch-katholischen Dialog und in der Zusammenarbeit der Kirchen (Bensheimer Hefte 102, hsg. v. Evangelischen Bund), Göttingen, 2004

**Schulz, Günther**, Bürgerliche Sozialreform in der Weimarer Republik, in: Bruch, R. von (Hg.), Weder Kommunismus noch Kapitalismus. Bürgerliche Sozialreform in Deutschland vom Vormärz bis zur Ära Adenauer, München, 1985, 181-217

**Schumpeter, Joseph A.** Gustav Schmoller und die Probleme von heute, in: Schumpeter, J.A., Dogmenhistorische und biographische Aufsätze, Tübingen, 1954, 148-199

**Schütte, Hans Gerd**, Handlungen, Rollen und Systeme. Überlegungen zur Soziologie M. Webers und T. Parsons', in: Lenk, H. (Hg.), Handlungstheorien interdisziplinär IV, Kritische Information, München, 1977

**Schweiker, William**, Artikel: Social Gospel, in: EKL (3. Aufl.), 1996, 273-276

**Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (SEK); Schweizer Bischofskonferenz (SBK) (Hg.)**, Miteinander in die Zukunft - Wort der Kirchen. Die Ökumenische Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz, Bern; Freiburg, 2001

**Schwemmer, Oswald**, Was ist vernünftig? Einige Bemerkungen zur Frage nach der praktischen Vernunft in der Ethik und in der Ökonomie, in: Biervert, B.; Held, K.; Wieland, J. (Hg.), Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns, Frankfurt/M., 1990, 102-120

**Simon, William E.**, Die Torheit der Bischöfe, in: Im Gespräch: der amerikanische Wirtschaftshirtenbrief, Die Neue Ordnung, Sonderheft, 1985, 43-50

**Skourtos, Michalis S.**, Vom Oikos zur Ressource - Entwicklung der Naturwahrnehmung in der Wirtschaftswissenschaft, in: Biervert, B.; Held, M. (Hg.), Das Naturverständnis der Ökonomik. Beiträge zur Ethikdebatte in den Wirtschaftswissenschaften, Frankfurt/M., 1994, 30-53

**Søe, Niels H.**, Naturrecht und Sozialethik, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 12, 1968, 65-80

**Söllner, Fritz**, Die Geschichte des ökonomischen Denkens, Berlin; Heidelberg; New York, (2.Aufl.) 2001

**Sombart, Werner**, Die drei Nationalökonomien. Geschichte und System der Lehre von der Wirtschaft (Erstausgabe Berlin 1930), Berlin, (3. Aufl.) 2003

**Sousa de, Ronald**, Die Rationalität des Gefühls, Frankfurt/M., 2001

**Spiess, Christian**, Sozialethik des Eigentums. Philosophische Grundlagen - kirchliche Sozialverkündigung - systematische Differenzierung, Münster, 2004

**Steinmann, Horst; Löhr, Albert**, Grundlagen der Unternehmensethik, Stuttgart, (2. überarb. und erw. Auflage) 1994

**Stellungnahme der Evangelischen Kirche von Westfalen zum Soesterberg-Brief**, Globalisierung: Wirtschaft im Dienst des Lebens, Bielefeld, 2005

**Stierle, Wolfram**, Chancen einer ökumenischen Wirtschaftsethik. Kirche und Ökonomie vor den Herausforderungen der Globalisierung, Frankfurt/M., 2001

**Stierle, Wolfram; Werner, Dietrich; Heider, Martin (Hg.)**, Ethik für das Leben. 100 Jahre Ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik, Rothenburg o.d. Tauber, 1996

**Stuhlmacher, Peter**, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus Göttingen, (3. Aufl.) 2005

**Suchanek, Andreas**, Institutionenökonomik und ökologische Herausforderung, in: Biervert, B.; Held, M. (Hg.), Das Naturverständnis der Ökonomik. Beiträge zur Ethikdebatte in den Wirtschaftswissenschaften, Frankfurt/M.; New York, 1994, 88-105

**Suchanek, Andreas**, Ökonomische Ethik, Stuttgart, 2007

**Tabb, William**, The Shoulds and the Excluded Whys. The U.S. Catholic Bishops Look at the Economy, in: Ders., Churches in Struggle. Liberation Theologies and Social Change in North America, New York, 1986, 268-325

**Tanner, Klaus**, Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamentalethische Untersuchung, Stuttgart; Berlin; Köln, 1993

**Thielicke, Helmut**, Theologische Ethik. Mensch und Welt, 2. Band, 1. Teil, Tübingen, (5. Aufl.) 1986 (Erstauflage 1959)

**Thielicke, Helmut**, Fragen des Christentums an die moderne Welt, Tübingen, 1947

**Thielicke, Helmut**, Theologische Ethik. Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung, Bd. 1, Tübingen, (5. Aufl.) 1981

**Thielicke, Helmut**, Theologische Ethik. Ethik des Politischen. Entfaltung, 2. Bd, 2. Teil, Tübingen, (4. Aufl.) 1987



**Thielicke, Helmut**, Theologische Ethik. Ethik der Gesellschaft, des Rechts, der Sexualität und der Kunst, Bd. 3, Tübingen, 1964

**Thommen, Jean-Paul**, Glaubwürdigkeit und Corporate Governance, Zürich, 2003

**Tillich, Paul**, Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum religiösen Sozialismus, Gesammelte Werke Bd. II, Albrecht, R. (Hg.), Stuttgart, 1962

**Tilly, Richard**, Einige Bemerkungen zur theoretischen Basis der modernen Wirtschaftsgeschichte, in: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte (JbWg) 1, 1994, 131-149

**Tinbergen, Jan**, Shaping the World Economy. Suggestions for an International Economic Policy, New York, 1962

**Tinbergen, Jan**, Europäische Perspektiven weltweiter Wirtschaftsplanung, in: ÖRK (Hg.), Stuttgart; Berlin, 1966

**Tinbergen, Jan**, Planing for the Next Decade. Key Areas of Consensus, in: Munby, Denys L. (Hg.) (1969), 1968, 41-47

**Tugendhat, Ernst**, Dialog in Laetitia, Frankfurt, 1997

**Ulrich, Hans G.**, Die Unternehmung als produktives soziales System. Grundlagen der allgemeinen Unternehmenslehre, Schriftenreihe Unternehmung und Unternehmensführung Bd. 1, Bern; Stuttgart, (2. Aufl.) 1970

**Ulrich, Peter**, Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft, Bern; Stuttgart, 1986

**Ulrich, Peter**, Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, Bern; Stuttgart; Wien, (2. Aufl.) 1998(a)

**Ulrich, Peter**, Worauf kommt es in der ethikbewussten Unternehmensführung grundlegend an? - Integrative Unternehmensethik in fünf Thesen, in: Ulrich, P.; Wieland J.: Unternehmensethik in der Praxis, Bern; Stuttgart; Wien, 1998(b), 15-28

**Ulrich, Peter; Wieland, Josef (Hg.)**, Unternehmensethik in der Praxis. Impulse aus den USA, Deutschland und der Schweiz, St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik Bd. 19, Bern; Stuttgart; Wien, 1998

**Visser 't Hooft, Willem A. (Hg.)**, Die Unordnung der Welt und Gottes Heilplan. Die erste Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen, Bd. I-V, Genf, 1948

**Ward, Barbara**, Rich and Poor Nations, in: Ecumenical Review 20, 1968, 354-370

**Wasser, Emil**, Ökumenisches Christentum und Wirtschaft (Dissertation Universität Zürich 1956), Winterthur, 1957

**Weber, Hartmut**, Theologie - Gesellschaft - Wirtschaft. Die Sozial- und Wirtschaftsethik der evangelischen Theologie der Gegenwart, Göttingen, 1970

**Weber, Max**, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. V. J. Winckelmann,

Tübingen, (6. Aufl.) 1985

**Weisse, Wolfram**, Praktisches Christentum und Reich Gottes. Die ökumenische Bewegung Life and Work 1919-1937, Kirche und Konfession Bd. 31, Göttingen, 1991

**Weisser, Gerhard**, Das Erfassen und Werten realisierter und erstrebter Gesellschaftsgestalten als historische Individuen, in: Sauermann, H.; Mestmäcker, E.-J. (Hg.), Wirtschaftsordnung und Staatsverfassung. Festschrift für Franz Böhm zum 80. Geburtstag, Tübingen, 1975, 667-685

**Weisser, Gerhard**, Normative Sozialwissenschaft, in: Katterle, S.; Mudra, W.; Neumann, L. (Hg.), Beiträge zu Gesellschaftspolitik, Göttingen, 1978(a), 15-18

**Weisser, Gerhard**, Normative Sozialwissenschaft im Dienste der Gestaltung des sozialen Lebens, in: Katterle, S.; Mudra, W.; Neumann, L. (Hg.), Beiträge zu Gesellschaftspolitik, Göttingen, 1978(b), 19-44

**Weisser, Gerhard**, Probleme beratender Sozialwissenschaft, in: Katterle, S.; Mudra, W.; Neumann, L. (Hg.), Beiträge zu Gesellschaftspolitik, Göttingen, 1978(c), 45-57

**Weisser, Gerhard**, Das Problem der systematischen Verknüpfung von Normen und von Aussagen der positiven Ökonomik in grundsätzlicher Betrachtung, erläutert anhand des Programms einer sozialwissenschaftlichen Grunddisziplin aus Empfehlungen und Warnungen, in: Katterle, S.; Mudra, W.; Neumann, L. (Hg.), Beiträge zu Gesellschaftspolitik, Göttingen, 1978(d), 58-71

**Weisser, Gerhard**, Über die Unbestimmtheit des Postulats der Maximierung des Sozialprodukts, in: Katterle, S.; Mudra, W.; Neumann, L. (Hg.), Beiträge zu Gesellschaftspolitik, Göttingen, 1978(e), 542-572

**Weisser, Gerhard**, Politik der sozialen Sicherung und Freiheitsschutz - Beitrag zu den Grundfragen der allgemeinen Lehre von der Gesellschaftspolitik, in: Katterle, S.; Mudra, W.; Neumann, L. (Hg.), Beiträge zu Gesellschaftspolitik, Göttingen, 1978(f), 105-133

**Weisser, Gerhard**, Die Überwindung des Ökonomismus in der Wirtschaftswissenschaft (1954), in: Katterle, S.; Mudra, W.; Neumann, L. (Hg.), Beiträge zu Gesellschaftspolitik, Göttingen, 1978(g), 573-601

**Wendland, Heinz-Dietrich**, Der Begriff der "verantwortlichen Gesellschaft" in seiner Bedeutung für die Sozialethik der Ökumene, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 9, 1965, 1-16

**Wieland, Josef**, Die Ethik der Governance, Marburg, 1999

**Wieland, Josef**, Normativität und Governance. Gesellschaftstheoretische und philosophische Reflexionen der Governanceethik, Studien zur Governanceethik (hg. Von J. Wieland) Bd. 3, Marburg, 2005

**Wieland, Josef**, Die Entdeckung der Ökonomie. Kategorien, Gegenstandsbereiche

und Rationalitätstypen der Ökonomie in ihrem Ursprung, Bern; Stuttgart, 1989

**Wieland, Josef**, Ökonomische Organisation, Allokation und Status, Tübingen, 1996

**Williamson, John; Milner, Chris**, The World Economy. A Textbook in International Economics, New York; London, 1991

**Wünsch, Georg**, Evangelische Wirtschaftsethik, Tübingen, 1927

**Zaugg-Ott, Kurt**, Die Entwicklungsdiskussion im Ökumenischen Rat der Kirchen zwischen 1968 und 1991, Bern, 2002